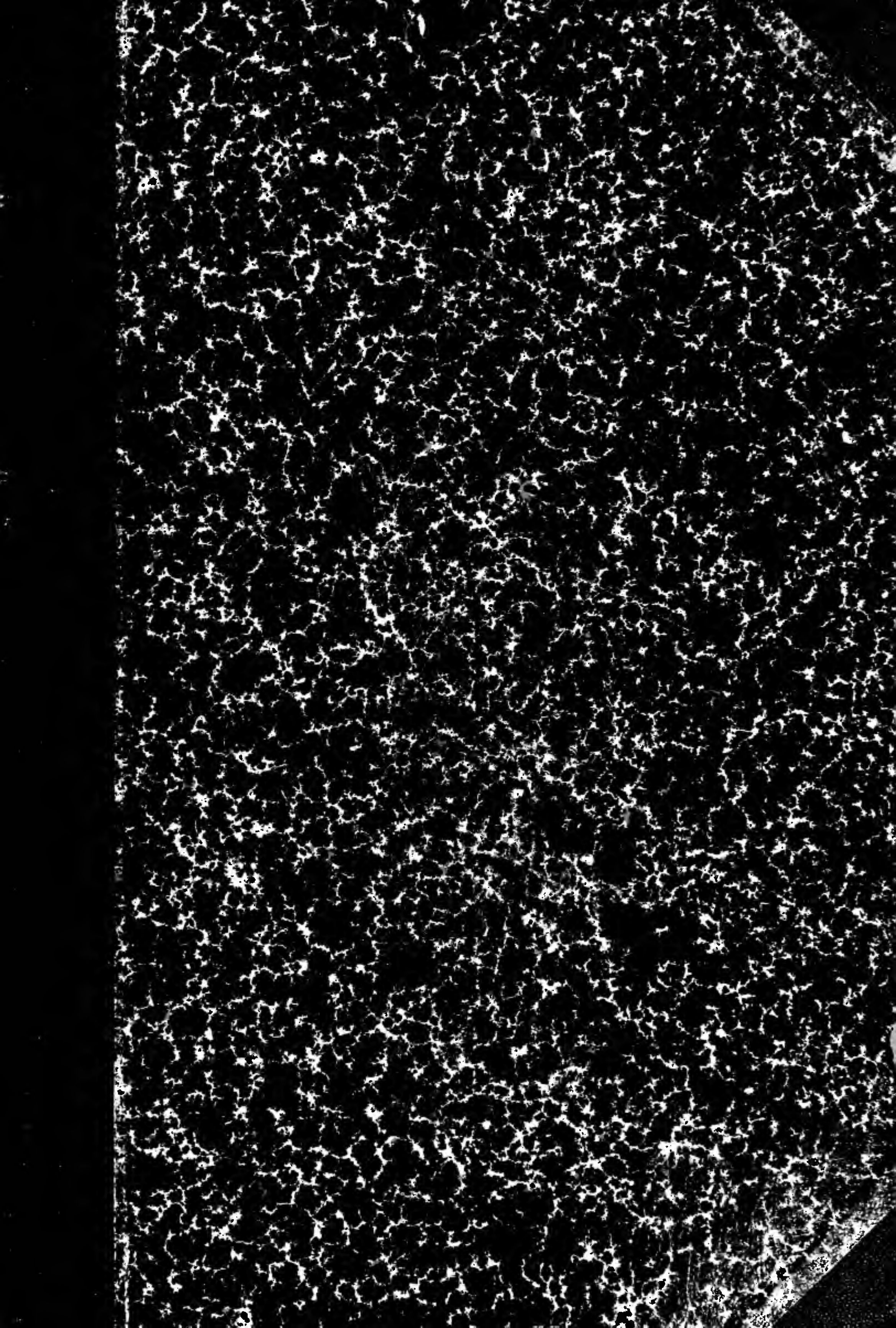
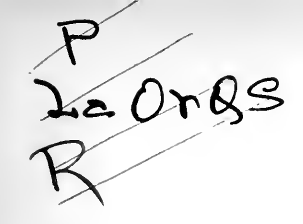


# REVUE

DES

# ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59 RUE DUPLESSIS.



# REVUE

DES

# ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME SOIXANTE-TROISIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1912

# UN ÉCRIT SADDUCÉEN

## ANTÉRIEUR A LA DESTRUCTION DU TEMPLE

(SUITE [1])

### *Date approximative de l'exode de la secte.*

Essayons maintenant de déterminer, approximativement au moins, la date de l'événement qui a provoqué le départ des fondateurs de la secte.

La rupture à laquelle se résolurent ces prêtres suppose nécessairement le triomphe d'un parti adverse. Or, ce parti, d'après l'auteur de notre libelle, est celui des Pharisiens. Le repérage semble donc facile : il suffira de choisir, entre les diverses victoires des Pharisiens, celle qui cadre le mieux avec les détails consignés dans notre factum.

On a généralement opté pour celle de l'année 62 de l'ère chrétienne, qui pour M. Büchler est la seule qui compte [2]. Mais cette date s'accorderait mal avec les circonstances du récit. En effet, et nous croyons l'avoir démontré, l'auteur a vécu avant la destruction du Temple (an 70) ; or, lui-même nous parle d'un laps de quarante ans qui s'est écoulé « depuis la mort du Docteur unique jusqu'à la disparition de tous les combattants qui ont suivi l'homme de mensonge » ; autrement dire, il connaît déjà plus de quarante

1. Voir *Revue*, t. LXI, p. 161.

2. On s'appuie sur les mots ובקץ חרבן הארץ qui signifieraient : « a la fin de la désolation du pays » [par les Romains]. Mais קץ veut dire « periode », et non « fin ».

années de l'existence de la secte. Il en résulte que la rupture ne saurait être postérieure à l'an 30.

D'autres savants ont pensé à la victoire des Pharisiens sous Salomé Alexandra[1], ce qui nous transporterait à plus de cent trente ans en arrière. Cette solution, d'abord très séduisante, se heurte à de nombreuses difficultés. Le triomphe des Pharisiens sous la reine hasmonéenne a surtout eu un caractère politico-administratif ; on ne voit pas que le parti vainqueur ait rien touché à l'organisation du Temple ou attenté aux droits des prêtres ; il n'apparaît pas non plus que les prêtres de leur bord aient, à l'intérieur du Temple, dépouillé de leurs privilèges les Ahronides plus favorisés. Or, il n'est pas douteux que les prêtres qui se résignèrent à l'exil ne comptaient pas seulement des ennemis parmi les laïques, mais aussi dans leur propre sein. Ce ne sont pas des laïques qui ont pu faire un mauvais usage « de l'argent provenant des vœux, des interdits et des trésors du Temple[2] ».

D'ailleurs, si les Pharisiens stigmatisés dans notre écrit étaient ceux de ce temps, par voie de conséquence, les Sadducéens séparatistes seraient leurs contemporains ; or, les Sadducéens de l'époque de Salomé Alexandra, nous les connaissons par Josèphe et ils ne doivent guère différer de ceux que représente le Talmud : ils ne ressemblent guère à ceux qui ont fondé le conventicule damascénien ; ils sont loin de professer touchant les fêtes, le sabbat et le mariage les opinions outrées que rapporte notre libelle. C'est même pour cela — et à tort — que M. Schechter se refuse à voir dans la secte sadokite une secte franchement sadducéenne. En fait, le sadducéisme intégral des prêtres légitimistes est d'une autre espèce ou d'une autre époque que le sadducéisme mitigé de ceux qui se rallièrent à la famille hasmonéenne. Si donc les Sadducéens de l'époque de Salomé Alexandra ne peuvent pas se confondre avec ceux qui allèrent se fixer à Damas, il en résulte que la rupture ne s'est pas produite alors.

A défaut même de ces raisons, une considération aurait dû faire écarter l'hypothèse que nous combattons. L'auteur, en parlant uniquement des Pharisiens, n'a-t-il rien laissé dans l'ombre ? Les causes du schisme sont-elles uniquement les divergences d'ordre

1. M. Elkan Adler (*Athenæum*, 4 février 1911), suivi par M. Kaufmann Kohler (*American Journal of Theology*, XV, p. 404 et s.

2. Voir *Revue*, LXI, p. 184.

moral qu'il énumère? C'est bien peu vraisemblable. Il est plutôt à présumer que nos prêtres se sont retirés devant d'autres prêtres qui les ont dépossédés de leurs droits antiques, avec la connivence de docteurs laïques, suivis par le peuple. Ils ont eu des successeurs qui ont pactisé avec l'erreur et le crime ; ces successeurs ne sont pas des profanes ; ce sont des prêtres comme eux, mais qui n'appartiennent pas à la branche légitime. Or, une pareille révolution cléricale se constate au temps des Macchabées : les Hasmonéens devenant grands-prêtres, c'est la fin de la dynastie sadokite, c'est l'usurpation triomphante. Justement les premiers Hasmonéens se sont appuyés sur les Pharisiens : Jean Hyrcan, qui devint prince des Juifs en 135, eut pour maîtres les docteurs de ce parti, et dès le début de la lutte contre les Syriens, les Macchabées avaient été soutenus par les Hassidim, qui sont les ancêtres des Pharisiens, s'ils ne sont pas les Pharisiens mêmes sous un autre nom.

Mais l'usurpation des Hasmonéens n'est pas le seul événement qui ait pu soulever l'indignation des fondateurs de notre secte. D'autres spectacles avaient pu la motiver tout aussi bien.

En 174, Jésus-Jason, frère d'Onias III, chef du parti helléniste, obtient à prix d'argent le pontificat ; Onias est même mis à mort. Ce crime paraît si grave que Daniel (9, 26 ; cf. 11, 22) le mentionne comme un des faits saillants de la période d'affliction. Cet assassinat n'est pas l'œuvre de Jason, mais d'un laïque, de la tribu de Benjamin, Ménélas, qui a acheté à son tour le pouvoir sacerdotal (171).

Quelle indignation ne devait pas agiter les vieux membres de la famille ahronide à la vue de pareilles abominations ! La mesure n'était pas comble cependant. Comme si les persécutions d'Antiochus n'étaient pas une punition suffisante, les Juifs avaient persévéré dans leur infidélité à Dieu et à la famille pontificale, en donnant la grande prêtrise à Alcime (162). Cette fois, même les Hassidim se rangent du côté de l'usurpateur, abandonnant définitivement les derniers survivants de la race prédestinée, chargée de la direction du Temple. Pour le coup, il n'y avait plus rien à espérer d'un peuple si gangrené. Voilà pourquoi Onias IV[1] quitte avec éclat la Judée et s'en va fonder à Léontopolis un temple où Dieu sera servi par les ministres qu'il a élus. L'exode des prêtres qui se

1. D'après Willrich, cet Onias est le grand-prêtre fils de Simon, et il n'y a pas d'Onias IV. Le mot de Daniel יכרת ne veut pas dire « retranché », mais « cessera » d'exercer des fonctions (comme dans Jérémie, XXXIII, 17-18).

réfugièrent dans la Damascène est parallèle à celui des partisans d'Onias : il est le contre-coup des mêmes déceptions[1]. L'auteur de notre opuscule a même précisé la date de cet exil ; il dit textuellement qu'il a suivi la profanation du Temple. On ne saurait désigner plus nettement les criminelles entreprises d'Antiochus Epiphane. D'ailleurs, la profanation gréco-syrienne est visée expressément. Ainsi s'explique le caractère archaïque des conceptions du conventicule sadducéen.

Mais si les Macchabées ou les pontifes sont au fond du tableau, pourquoi jamais leur nom n'est-il prononcé et pourquoi seuls les Pharisiens sont-ils voués aux injures et aux invectives? C'est qu'il en coûtait à des prêtres de confesser que des prêtres avaient manqué à leurs devoirs les plus sacrés. Il était politique d'attribuer tout le mal à des laïques, à ces Pharisiens honnis, qui n'avaient pas reculé devant un attentat odieux. N'est-ce pas la même tactique que suivent les cléricaux de notre pays? A en croire ceux-ci, les lois contre l'Eglise ne sont pas l'œuvre des Français nés dans le catholicisme, mais des juifs ennemis du christianisme.

Un autre problème doit nous arrêter. On a vu qu'un des traits caractéristiques de notre opuscule est l'emploi qui y est fait du Livre des Jubilés, des Testaments des Patriarches et d'autres pseudépigraphes. Ces écrits sont certainement postérieurs à l'an 165 et ont vu le jour en Palestine. Nos prêtres n'ont donc pas pu les emporter dans leurs bagages. Leur connaissance implique ainsi une date plus récente pour leur départ de Jérusalem.

A la vérité, cette science des apocryphes récents pourrait être mise au compte du rédacteur de notre opuscule, et ainsi s'évanouiraient toutes les difficultés. Cet auteur, cela va sans dire, n'est nullement contemporain de la rupture qu'il raconte ; de fait, il n'ignore pas les malheurs qui ont ensanglanté la Judée après la rébellion qu'il dénonce ; il narre même les défections qui, avec le temps, ont désolé son propre parti. Il a donc pu avoir connaissance des écrits composés en Palestine après la fondation de la secte.

Mais il faut écarter ce biais : si l'auteur avait été le seul à posséder ces livres non-bibliques, il eût été bien mal inspiré en les citant comme des autorités. Il les invoque comme s'ils faisaient partie du Canon de la secte. Seulement, va-t-il de soi que ces écrits, pour être promus à cette dignité, aient dû déjà être adoptés par les prêtres légitimistes lorsque ceux-ci étaient encore en Judée?

1. M. Chajes arrive à une conclusion analogue, *Rivista israelitica*, VII, 209 ; il place la rupture vers l'an 174.

Pourquoi ne leur seraient-ils pas parvenus après coup à Damas? Les exilés n'ont pas laissé sans doute de conserver des relations avec la métropole; ils ont suivi avec émotion les vicissitudes des luttes qui n'ont pas cessé avec leur exil, s'attendant chaque jour à être rappelés à Jérusalem : c'est l'histoire de tous les émigrés. Aussi bien Damas a-t-elle toujours été comme un prolongement de la Terre Sainte ; toutes les secousses qui ébranlaient ce pays y avaient leur répercussion.

En communication avec la mère-patrie, ils ont dû accueillir avec joie des livres se donnant pour l'expression des héros les plus fameux de l'Histoire Sainte et où ils retrouvaient l'écho de leurs idées et surtout de leurs haines. Le Livre des Jubilés avait tout ce qu'il fallait pour devenir le bréviaire de la secte : même animosité à l'égard des Pharisiens, mêmes griefs contre leur conduite, mêmes invectives contre leurs turpitudes et leurs nouveautés impies. Dans les Testaments des Patriarches, conception messianique analogue, malédictions du même ton contre les criminels hostiles à la famille de Lévi. Dans l'histoire de Jannès et Mambrès, semblables critiques, sans doute, à l'adresse des rebelles qui s'insurgent contre l'autorité pontificale. La parenté entre l'esprit qui anime ces ouvrages et celui des émigrés facilitait l'adoption de cette littérature tendancieuse ou récente. On fut tout fier de cet appui prêté par la métropole, sans y regarder de trop près, en se contentant d'enregistrer tout ce qui donnait raison au parti légitimiste. Ces livres devinrent comme une seconde Bible, qui même fit du tort à la première. L'adoption en fut peut-être encore favorisée par l'ignorance qui semble avoir régné parmi ces émigrés. Encore qu'il faille sans doute attribuer aux derniers représentants de la secte nombre d'altérations des textes de l'Ecriture que nous montre notre libelle, force nous est bien de laisser au rédacteur primitif la paternité de ces explications étranges du Pentateuque, qui sont fondées sur des réminiscences fautives.

*L'organisation de la secte.*

Il va sans dire que nous ignorons la constitution que se donnèrent cette poignée de prêtres mécontents et leurs partisans. Il est dans la nature des choses que des émigrés, persuadés d'un prochain retour de fortune, ne pensent pas tout de suite à s'organiser d'une manière définitive. Ce ne fut qu'avec le temps et après avoir vu leurs espérances trahies par le sort, qu'ils jugèrent nécessaire

de s'accommoder de leur situation nouvelle. Il est à présumer que, pour le choix de leur constitution, ils s'inspirèrent de l'exemple de groupements analogues.

Au moment de la rédaction de notre document, la chose est faite, le conventicule a ses statuts.

Il forme des camps, ce qui veut dire sans doute que les sectaires vivent sous la tente à la manière des indigènes et peut-être à l'imitation des Israélites du désert.

Grâce à ce genre de vie, la communauté gardait son autonomie, sans courir le risque des servitudes que lui aurait values son séjour dans les villes, au milieu de populations païennes. Peut-être aussi les prêtres ont-ils cru qu'éloignés de la mère-patrie, ils devaient reprendre le mode d'existence qui avait précédé l'entrée dans la Terre Promise.

La communauté compte quatre classes : les prêtres, les lévites, les israélites (c'est-à-dire les laïques) et les prosélytes. Chaque groupement est dirigé par un conseil d'au moins dix personnes, dont quatre de la tribu de Lévi, et six laïques, âgés de vingt-cinq ans au moins et de soixante au plus. Ces magistrats doivent être versés dans la connaissance des statuts de la communauté et du code général.

L'une des originalités de cette organisation est l'institution d'un administrateur du camp qui réunit en ses mains tous les pouvoirs. C'est à lui que sont dénoncés les délits commis par les membres de la secte ; c'est lui qu'on doit consulter dans le cas où l'on veut engager des transactions avec un étranger. A lui sont versées les impositions de la communauté ; ce fonds sert à l'entretien des indigents, des vieillards et, en général, de tous ceux qui ont besoin du concours de leurs frères.

L'autorité de l'administrateur est celle d'un docteur de la Loi. Le prêtre est-il incapable de se prononcer, dans des cas de lèpre douteuse, privilège et charge que lui confère le Pentateuque, c'est l'administrateur qui lui souffle la décision à rendre. Docteur de la Loi, il est le directeur spirituel de la communauté ; il instruit et prêche, racontant la gloire de Dieu à l'aide de l'Histoire Sainte. Pasteur de son troupeau, il protège et assiste spécialement les pauvres et les opprimés, et se montre tendre et bon pour ses brebis. Sa sévérité est réservée aux apostats. Les traîtres doivent être expulsés de la communauté, et défense est faite de les aider pécuniairement ou autrement. Cependant les coupables peuvent être réintégrés dans leurs droits, s'ils s'amendent et répudient leurs erreurs.

L'administrateur a encore un pouvoir discrétionnaire en ce qui a trait à l'admission des néophytes ; lui seul a le droit de prononcer le *dignus intrare* ; à lui doivent être renvoyés ceux qui veulent s'affilier à la secte, et c'est lui qui fixe aux nouveau-venus leur emplacement et le rôle qu'ils auront à remplir. Avant qu'il ait prononcé, il est interdit de rien révéler au candidat des lois de la communauté, et, pour être inscrit définitivement au nombre des membres de l'Alliance, le prosélyte doit prêter serment d'obéissance.

### *L'institution de l'Administrateur du camp est-elle une imitation de celle du Censeur romain?*

Dans cette constitution, que nous ne connaissons que partiellement, notre texte étant tronqué, certains éléments sont empruntés au Pentateuque, mais il en est d'inédits, qui ne se rattachent aucunement à la loi juive : telle justement l'institution de cet administrateur.

C'est cette nouveauté qui a fait dire à M. Schechter que l'organisation du conventicule ne saurait être antérieure au IIe siècle de l'ère chrétienne. En effet, dit notre savant confrère, les fonctions du *Mebaker* sont copiées sur celles du *Censor* romain, et cet emprunt s'est fait au IIe siècle.

Ce théorème, qui n'a soulevé aucune protestation, doit-il être accepté sans réserves?

L'emprunt fût-il admis, qu'il faudrait encore prouver qu'il n'a pu se faire que si tardivement. C'est ce dont M. Schechter ne s'est pas avisé, ou tout au moins il a négligé de nous mettre dans la confidence des raisons qui l'ont guidé. Ce n'est évidemment pas parce que les « censores » n'auraient été institués qu'au IIe siècle, attendu qu'ils apparaissent dans les premiers temps de l'histoire de Rome. Notre éminent confrère aurait-il découvert que les Damascéniens n'ont pu avoir quelque notion de ces censores que longtemps après la ruine de Jérusalem et le triomphe des armées romaines? S'il avait porté ses recherches de ce côté, il aurait fait une autre découverte, c'est que notre petite colonie damascénienne ne pouvait aucunement connaître l'existence de pareils fonctionnaires, pour la raison bien simple que ceux-ci exerçaient leur magistrature *uniquement à Rome*. L'institution des censores est propre à cette ville, et elle n'a jamais passé dans aucune des provinces de l'Empire [1].

1. Voir Isidore Lévy, *Études sur la vie municipale de l'Asie-Mineure*, dans *Revue des Etudes grecques*, 1899, p. 274 ; Liebenam, *Stadteverwaltung in röm. Kaiserreiche* p. 259.

On n'imaginera pas, je pense, que notre minuscule communauté cléricale avait avec la capitale de l'Empire des rapports plus suivis et se montrait plus curieuse de ses institutions que tant de provinces profondément romanisées. Un lecteur moderne, qui connaît ses auteurs latins, attribue trop facilement à tous les recoins de l'immense Empire romain, une science équivalente à la sienne. C'est ce qu'a fait M. Schechter : d'où l'erreur historique où il est tombé et où il a entraîné ceux qui l'ont cru sur parole.

Je suis de ceux-là et c'est pour avoir suivi aveuglément mon savant confrère que j'ai traduit מבקר par *censeur*. En fait, la racine בקר n'a aucunement ce sens, et à tant faire que de trouver un équivalent à Mebaker, il valait mieux le rapprocher de l'*épiscopos*. En effet, le verbe בקר est toujours rendu dans la Septante par ἐπισκέπτομαι, d'où vient ἐπίσκοπος (Lévit., 13, 36 ; 27, 33 ; Ezéchiel, 34, 11-12 ; Ps., 27, 4).

Ce rapprochement suggère une autre hypothèse qui aurait dû primer celle que nous venons d'examiner : l'existence du Mebaker semble trahir un emprunt à l'organisation des premières communautés chrétiennes. L'épiscopos apparaît déjà dans l'Épître aux Philippiens ; il figure aussi, mais au second rang, dans les communautés syro-palestiniennes de la fin du Ier siècle [1]. Ce sont des fonctionnaires locaux, élus par les fidèles, sans caractère sacerdotal, exerçant l'administration, l'intendance et la surveillance [2]. Ils sont appelés à remplacer les prophètes et les didaskaloi dans l'œuvre de l'édification, quand ceux-ci manquent [3]. Dans les Épîtres pastorales, l'épiscope est l'administrateur, l'intendant de Dieu, le contrôleur ; il est le gardien de la règle ou de la tradition, le censeur, le représentant du pouvoir disciplinaire [4]. Dans les Épîtres d'Ignace d'Antioche, l'évêque instruit les fidèles et prononce des homélies [5].

Il faut particulièrement noter ces paroles que les Actes des Apôtres placent dans la bouche de Paul : « Prenez garde à vous et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis comme épiscopes (de manière) à paître (convenablement) l'Église du Seigneur » (20, 28). Dans notre opuscule également le surveillant est un pasteur qui doit ses soins à son troupeau.

La ressemblance est patente et ne peut être fortuite.

1. Jean Réville, *Origines de l'épiscopat*, p. 254.
2. P. 255.
3. P. 257.
4. P. 305. Le terme « censeur » est de Réville.
5. P. 309.

Il est inutile d'énumérer les raisons qui auraient empêché des Juifs, si sectaires qu'ils fussent, de se mettre à la remorque des chrétiens. Pour écarter la conjecture, l'examen de l'équation ἐπίσκοπος — מבקר suffit. Si des Juifs avaient voulu retraduire ce mot en hébreu, il y a beaucoup à parier qu'ils ne seraient pas tombés juste sur ce terme ; ils auraient choisi de préférence celui de פקיד, qui est rendu par ἐπίσκοπος dans la Septante de Néhémie. Mais comment croire à une traduciion d'un vocable grec, alors que dans notre opuscule ne se révèle aucune connaissance de la langue hellénique ?

Une autre comparaison s'impose avec plus de force, principalement en ce qui a trait aux fonctions du Mebaker, c'est celle de notre secte avec les Esséniens. Chez ceux-ci, le pouvoir exécutif était confié également à un proviseur, que Josèphe décore du nom d'*épimélète*, terme qui s'adapte parfaitement à celui de Mebaker. Cet administrateur veille aux intérêts communs, assigne aux membres de la secte la tâche à remplir, leur dicte ses ordres. Sans son autorisation ils ne peuvent même pas faire de dons à leurs parents. Dans la secte des Thérapeutes — qu'elle ait existé ou qu'elle soit une simple fiction alexandrine — l'ἐφημερευτής remplit un office analogue : c'est lui qui désigne à chaque membre sa place dans l'assemblée [1] ; la fonction enseignante ou prédicante est du ressort du πρόεδρος [2].

Mais là ne se bornent pas les ressemblances : même luxe de précautions pour l'admission des prosélytes, même serment imposé aux néophytes d'honorer et de servir Dieu de tout leur cœur et de ne rien révéler des choses de la secte ; même punition pour les coupables : expulsion de la communauté. Il faut noter également la commune horreur pour la volupté et un égal mépris de la richesse. Mais ce qui est plus frappant encore, c'est le même rigorisme dans l'observation du sabbat. Ce que Josèphe dit expressément des Esséniens, qu'ils sont sous ce rapport plus sévères que les autres Israélites, qu'ils n'osent même pas changer un objet de place le jour du sabbat, est également vrai de la secte damascénienne. Enfin, brochant sur le tout, chez les Esséniens aussi le prêtre joue un rôle religieux.

C'est ici le lieu de se rappeler la brillante hypothèse de Lucius sur l'origine des Esséniens : d'après lui, ce seraient les gens pieux — laïques et prêtres — du temps des Macchabées qui s'éloignèrent du Temple de Jérusalem, parce que le culte n'y était plus dirigé

1. Philon, *De vita contemplativa*, 899 *c*.
2. *Ibid.*, 899-902. Je dois ces dernieres indications à mon ami M. Isidore Levy.

par la famille ahronide qui y avait seule droit [1]. On a, il est vrai, opposé à cette conjecture que l'Essénisme n'est qu'une excroissance du Pharisaïsme, une exagération des scrupules des docteurs [2]. Or, il n'est pas une seule des particularités qui doivent dénoter le pharisaïsme « superlatif » des Esséniens qui ne se retrouve dans la secte sadducéenne cléricale de Damas. C'est donc toute la question des origines de l'Essénisme qui est à reprendre et à reviser à la lumière du document étudié par nous en ce moment.

Une autre revision s'impose également, c'est celle de l'origine des premières communautés chrétiennes. On avait trop légèrement écarté la possibilité d'une influence essénienne, en se fondant sur cette circonstance que les épiscopes apparaissent pour la première fois dans un pays grec [3]. Mais cette considération ne doit pas être retenue, car pourquoi les premiers missionnaires chrétiens n'auraient-ils pas transporté là où ils fondaient des communautés les cadres qu'ils avaient vu fonctionner dans des groupements de même nature?

Et c'est par là que nous finirons : il est difficile de discerner avec certitude les liens de parenté qui unissent les Esséniens, les premiers Chrétiens et les Sadducéens de Damas. Vu les affinités de ces organisations, il vaut mieux dire qu'ils sont autant d'exemplaires d'un type des groupements schismatiques juifs. Quel est le prototype de ces groupements? Serait-ce les Réchabites mentionnés dans la Bible ? Il importe peu.

### *La secte sadducéenne de Damas était-elle dosithéenne ?*

Comme personne n'a protesté jusqu'ici contre l'argumentation que nous venons de discuter, ainsi presque tous ceux qui ont rendu compte du beau travail de M. Schechter ont accepté sans réserve son hypothèse, que la secte sadokite, sous la forme qu'elle revêt dans notre document, est une branche du Dosithéisme [4].

1. Ritschl et Bestmann avaient dit quelque chose d'analogue, voir Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 4e éd., p. 668.

2. Schurer, *ib.*, p. 671.

3. J. Reville, *op. cit.*, p. 159, note 1.

4. Seul fait exception, à ma connaissance, M. S. Poznanski (*Jewish Review*, II, p. 273). Nous ne discuterons pas la thèse de M. Margolionth, qui est un exercice de haute fantaisie (*ibid.*, p. 311 ; cf. *Athenæum*, 26 nov. 1910). M. K. Kohler, comme il était à prévoir, a renchéri encore sur celle de M. Schechter. Le titre de son article en dit déjà long : *Dositheus, the Samaritan heresiarch, and his relations to Jewish and Christian doctrines and sects* (*loc. cit.*).

Voici les considérations qui ont conduit à cette conjecture le savant éditeur :

1° La secte sadokite ne pouvant être identifiée avec les Sadducéens que nous connaissons, force nous est de la comparer à d'autres excroissances du Judaïsme[1]. Celle qui s'en rapproche le plus est le Dosithéisme, tel au moins qu'on peut le reconstituer dans la confusion des notices contradictoires et obscures des auteurs chrétiens, musulmans et samaritains ;

2° En effet, certains écrivains font de Sadoc un disciple de Dosithée : voilà une rencontre déjà curieuse ;

3° Ces Dosithéens divisaient l'année en mois de trente jours, comme semble l'avoir fait notre secte ;

4° D'après Aboul-Fath, ils observaient le sabbat avec une rigueur qui frappait déjà les Pères de l'Église et qui rappelle le code de nos Sadokites ;

5° Au dire d'Epiphane, ils n'entretenaient aucune relation avec les étrangers, dans leur haine du genre humain. Ce séparatisme est du même ordre que celui des Sadokites, exigeant la purification des vêtements touchés par les païens et interdisant la célébration du sabbat à proximité des étrangers ;

6° Epiphane rapporte que les Dosithéens avaient adopté une constitution qui leur était propre ; telle est justement une des particularités qui distinguent la communauté damascénienne ;

7° Cet écrivain chrétien ajoute qu'ils s'interdisaient la consommation d'êtres vivants ; il y a quelque chose d'analogue dans les prohibitions étranges auxquelles se soumettaient les Sadokites ;

8° Sans doute Epiphane affirme que les Dosithéens interdisaient les secondes noces ou même s'abstenaient de tout mariage, ce qui ne s'observe pas chez nos sectaires ; mais peut-être cette assertion n'est-elle qu'un écho infidèle de la défense, pour le mari, de se remarier quand sa femme répudiée est encore en vie ;

9° D'autre part, Photius nous apprend que Dosithée était hostile à Juda, fils de Jacob, et que ses partisans voyaient en lui le Messie ; les Sadokites manifestent les mêmes tendances ;

10° Le rapport de Schahrastani, d'après lequel les Dosithéens reconnaissaient en Dosithée « l'Étoile » et lui donnaient le titre d' « Unique », c'est-à-dire de Messie, rappelle aussi le titre d' « Étoile » et celui de « Docteur unique » appliqués par les Sadokites au fondateur de leur secte ;

11° Peut-être même le titre de ἑστώς ou *Stans* que, d'après les

1. Nous avons dit déjà ce que nous pensons de cette opinion.

écrivains chrétiens, s'attribuait Dosithée ou Simon le Magicien, répond-il au mot מבקר dont se sert notre opuscule pour qualifier les fonctions des chefs de la secte :

12° Il n'est pas jusqu'aux Falaschas qui ne puissent témoigner du bien fondé de l'identification des Sadokites et des Dosithéens. En effet, ils ont le même calendrier que les uns et les autres ; ils observent, le sabbat, des lois aussi sévères que celles du livre des Jubilés et de notre secte ; comme les Dosithéens, ils fuient tout contact avec les étrangers ; comme eux, ils défendent le mariage entre oncle et nièce ; le terme de בית השתחות, réminiscence de *mesged*, usité par les Falaschas pour leurs synagogues, est un autre indice, encore qu'il puisse être attribué à un scribe falascha ; enfin, l'assertion que Sadoc aurait redécouvert la Loi trouve son pendant dans l'affirmation des Falaschas que la Loi leur aurait été apportée par Azaria, fils de Sadoc.

M. Schechter conclut : la secte, primitivement sadokite, s'est amalgamée avec celle des Dosithéens et a fait des prosélytes chez les Samaritains.

Ces divers arguments, par leur masse, font impression, et l'on est tenté tout d'abord de se rallier à une conjecture qui s'appuie sur une science si bien informée. Mais, quand on s'avise de contrôler les rapprochements et de passer au crible les données utilisées, on éprouve quelque déception.

Il y a d'abord des méprises dues à une interprétation fautive des textes. Ainsi, d'après le n° 6, les Dosithéens se seraient signalés par une organisation spéciale ; les Sadokites ayant, eux aussi, adopté une constitution particulière, la parenté est vraisemblable.

Laissons de côté les critiques qu'éveille un tel procédé de comparaison, car de quel droit conclure à une filiation dans l'ignorance où l'on est de ce qui caractérise les statuts d'une des deux sectes mises en parallèle ? Examinons seulement le texte d'Epiphane qui a provoqué ce rapprochement, et nous constaterons que M. Schechter s'appuie sur une erreur de traduction. Le passage est ainsi conçu : Ἀνάστασιν γὰρ ὁμολογοῦσι, καὶ πολιτεῖαι παρ' αὐτοῖς εἰσίν· ἐμψύχων ἀπέχονται « Ils admettent la résurrection ; ils ont des règles de vie [plus sévères] ; ils s'abstiennent de tous les êtres animés[1]. » La deuxième phrase est complétée par la suivante. Que si elle ne paraît pas bien cadrer avec la première, c'est que celle-ci est commandée par le plan même suivi par Epiphane dans la description des hérésies : les Dosithéens étant mis

1. *Hæres.*, I, 13.

en relation avec les Samaritains, qui nient la résurrection, il fallait noter en premier cette divergence, qui importe le plus à l'écrivain chrétien. M. Schechter a rendu le mot πολιτεία par « gouvernement », parce que tel est le sens de ce terme dans la langue classique. Seulement dans la grécité chrétienne, il signifie « règle de vie, manière de vivre », et Epiphane est un écrivain chrétien.

Voici quelques exemples de l'emploi de ce mot chez les Pères de l'Église :

Justin, *Dial. c. Tryph.*, 47, 4 : τὴν ἔννομον πολιτείαν = « la vie selon la Loi ». (Il s'agit des judéo-chrétiens qui tiennent encore aux observances légales du judaïsme.)

*Ib.*, 105, 6 : τὴν Φαρισαίων πολιτείαν = « le genre de vie des Pharisiens ».

*Ib.*, 119, 5 : καὶ ἐξήλθομεν ἤδη ἀπὸ τῆς πολιτείας ἐν ᾗ ἐζῶμεν = « et nous sommes sortis déjà de cette règle de vie qui était la nôtre ».

*Ib.*, 121, 3 : ...ἀπὸ παντός μετάνοιαν πεποιῆσθαι ἀπὸ τῆς παλαιᾶς κακῆς ἑκάστου γένους πολιτείας =... « faire pénitence de toutes choses, conséquences de la mauvaise vieille manière de vivre, quelle que soit leur espèce ».

Clément Romain, *I Cor.*, 2, 8 : τῇ παναρέτῳ καὶ σεβασμίῳ πολιτείᾳ κεκοσμένοι πάντα ἐν τῷ φόβῳ αὐτοῦ ἐπετελεῖτε = « Parés d'une conduite toute vertueuse et digne de vénération, vous agissiez toujours dans la crainte de Dieu » (que représente αὐτοῦ) [1].

Il y a mieux, Epiphane se sert encore de la même expression pour caractériser les *Pharisiens* : οἱ Φαρισαῖοι πολιτείας μείζους ἔχοντες = « Les Pharisiens ont des règles de vie plus sévères [2]. »

Le contexte, d'ailleurs, aurait dû prévenir l'erreur commise par M. Schechter, car la mention d'une constitution propre à la secte aurait juré avec l'ensemble du morceau.

L'argument n° 10 trahit également une méprise ; or, c'est celui qui en impose le plus : Dosithée est pour ses partisans l' « Etoile » et l' « Unique » ; tels sont précisément les titres également donnés au fondateur de la secte damascénienne.

C'est Schahrastani qui nous fournit ces renseignements sur Dosithée. Or, pour lui, le Dosithéisme est une branche du Samaritanisme, dont les sectateurs ne reconnaissent que l'Hexateuque. Il est donc tout naturel que, ne pouvant fonder leur eschatologie

1. Nous devons ces citations à l'obligeance de M. Guignebert.

2. *Ib.*, 16. Ce passage nous fournit l'adjectif qui manque plus haut, à savoir μείζονες. On voit aussi la faiblesse de ces sortes de rapprochements : la caractéristique des Dosithéens est exactement la même que celle des Pharisiens !

messianique que sur Nombres, 24, 17[1], c'est ce verset qu'ils exploitent. Le Messie, pour eux, est celui qui est annoncé par ces mots : « Une étoile est issue de Jacob. »

Que si le libelle damascénien rapporte, lui aussi, ce verset au Messie, qu'y a-t-il d'extraordinaire dans cette coïncidence ? Cette interprétation du texte était-elle spécialement samaritaine-dosithéenne ? Dans ce cas, Akiba aurait été également Dosithéen, puisqu'il appliquait cette prophétie au Messie ! Mais, ce qui est pour nous confondre, notre document, en réalité ne dit aucunement que le fondateur de la secte damascénienne ait été considéré par celle-ci comme un Messie. Nous le montrerons plus loin.

C'est d'aussi d'après Schahrastani que les Dosithéens donnaient à Dosithée le titre d' « Unique ». Or c'est tout autre chose qu'expose cet auteur musulman. D'après lui, les Samaritains niaient la mission de tous les prophètes, — ce que l'on sait du reste — ne reconnaissant pour tel, en dehors de Moïse, que celui qui *seul* a été annoncé par Moïse en ces termes : « Dieu suscitera *un* prophète, sorti de tes rangs, de tes frères, comme moi » (Deut., 18, 15, cf. 18). Mais, ajoute-t-il, les différentes sectes samaritaines, dont les Dosithéens, d'accord sur ce point, diffèrent entre elles sur les signes auxquels se reconnaîtra cet *un*, qui apparaîtra à la fin des temps. Enfin, d'après lui, il y eut un Samaritain du nom de Al-Ilfan, qui se crut désigné par la promesse de Moïse et se dit celui qui avait été annoncé, l'étoile dont parle l'Ecriture. On voit ainsi que ni les Samaritains ni les Dosithéens ne décernaient au fondateur de la secte le titre consacré de l' « Unique » ; ils insistaient simplement sur la circonstance que ce prophète ou Messie sera seul de son espèce. Il n'est, d'ailleurs, pas sûr que cette insistance ne soit pas du fait de Schahrastani.

Que les Samaritains, d'autre part, aient été hostiles à Juda, c'est tout naturel aussi : descendants de Joseph, vendu par celui-ci, intéressés à revendiquer la supériorité de leur aïeul sur celui des Juifs abhorrés, ils devaient fatalement chercher à déprécier Juda[2]. Que, parallèlement, les Sadokites, comme les Sadducéens de la nuance de Ben Sira, aient, pour les besoins de leur cause, grandi le mérite des Ahronides aux dépens de la dynastie de David, c'était également dans la logique des choses. Avaient-ils besoin, pour cela, de

1. Gen., 49, 10, parlant de Juda, c'est-à-dire l'ennemi, ne leur servait de rien.

2. Comme il faut se mefier des sources chrétiennes ! A s'en rapporter à Hégésippe (Eusebe, *Hist. eccl.*, IV, 22), on croirait que les *Pharisiens*, comme les Esséniens, les Sadduceens et autres sectes juives, étaient hostiles à la *tribu de Juda*. Prises à la lettre, ces paroles sont absurdes.

l'exemple des Dosithéens-Samaritains ? Ici encore la coïncidence ne trahit aucune filiation. La notice d'Eulogius[1], qui a jugé à propos de consigner l'impertinence de Dosithée, coupable d'avoir mal parlé de Juda comme de tous les prophètes de Dieu, n'avait pas à intervenir dans le débat.

Ce qui se comprend moins encore, c'est qu'Eulogius soit invoqué pour attester la parenté des Sadokites et des Dosithéens dans leur commune manière d'ériger en Messie le fondateur de leur secte. Si le fait est vrai des Dosithéens, il ne l'est aucunement des Sadokites. Pour attribuer à la secte damascénienne cette conception, il a fallu en effet à M. Schechter fausser le sens de passages qui ne s'attendaient pas à un pareil honneur. Où notre savant confrère a-t-il vu que le fondateur de la secte damascénienne était décoré du titre de Messie ? Dans ces mots, d'ailleurs très obscurs : « Il leur a fait connaître [tout cela] par son oint, [par] son esprit saint, et c'était la vérité ». Or, cette phrase, au lieu de viser le « Docteur de justice » qui s'exila à Damas, se rapporte à un personnage de l'Histoire Sainte qui a annoncé les événements à venir. On peut discuter sur le nom de cet oint, mais à coup sûr, ce n'est pas le fondateur de la secte, comme le prouve incontestablement le contexte.

C'est cet oint, dit encore M. Schechter, qui pour les Sadokites était l'accomplissement de la prophétie : « Une étoile sortira de Jacob », c'est-à-dire le Messie prédit par ce verset. Mais, comme nous croyons l'avoir montré dans notre traduction, ce passage doit annoncer que l'interprète de la Loi quittera Jacob, c'est-à-dire la Judée, pour se rendre en Damascène, événement qui pour lui est comme un point tournant de l'histoire[2]. Bien mieux, c'est un autre personnage qui, lorsqu'il se lèvera — à la fin des jours — jouera le rôle de Messie.

M. Schechter veut aussi que les Sadokites aient attendu le retour de ce Messie qui était mort, imitant ainsi à leur insu, les chrétiens.

1. Et non de Photius, qui se borne à résumer l'écrit de cet auteur chrétien, qui a vécu à Alexandrie, vers l'an 600.

2. Qu'on relise le passage : « Or tous les schismatiques furent livrés au glaive, tandis que ceux qui restèrent fidèles *se réfugièrent dans le pays du Nord*, ainsi qu'il a été dit : « J'exilerai votre roi et Kiyyoun, votre idole [l'étoile de votre Dieu] des tentes de Damas. » La tente de votre roi, ce sont les livres de la loi, comme il est dit : « Je relèverai la tente de David qui sera tombée. » Le roi, c'est la communauté. Le Kiyyoun des idoles, ce sont les livres des prophètes qu'a méprisés Israël. L'étoile, c'est l'*interprète de la Loi qui est venu à Damas*. C'est là ce que dit le verset : « Une étoile a quitté Jacob, et un sceptre est sorti d'Israël. » Pour le sceptre, c'est le chef de toute la communauté qui, lorsqu'il se lèvera, renversera tous les fils de Seth ».

Mais cette étrange conception ne s'appuie que sur la similitude du nom porté par le fondateur de la secte « Maître de justice » et par le Messie futur. L'appui est bien fragile. Il l'est tant que dans le ms. B on lit : « ...Depuis la mort du Docteur unique jusqu'à l'avènement du Messie issu d'Aron et d'Israël. » Le Messie n'est donc pas le Docteur unique *redivivus*.

Il serait oiseux de démonter les arguments 11 et 12 pour en étaler l'insuffisance. Mieux vaut soumettre à un examen sérieux ceux qui paraissent être de poids. Tel est le n° 2 : à en croire certains écrivains, Sadoc aurait été un disciple de Dosithée, en d'autres termes le Sadducéisme procéderait du Dosithéisme.

Le Dosithéisme, comme d'autres sectes analogues, offre aux amateurs de combinaisons un avantage incomparable, c'est qu'on n'en sait presque rien et que le peu qu'on en sait est un mélange incohérent de contradictions. Voilà un mouvement qui serait né plusieurs siècles avant l'ère chrétienne et aurait poursuivi son cours pendant plus d'un millénaire, et l'on en parle comme si dans ce long espace de temps il n'avait jamais varié, comme si aucun affluent n'était jamais venu s'y déverser. Continuant la gageure, on cite pêle-mêle les notices des écrivains chrétiens, qui se copient ou se contredisent, et les auteurs musulmans, qui se bornent parfois à reproduire textuellement les assertions de leurs prédécesseurs chrétiens.

Pour les temps antiques, la moisson des renseignements sur le Dosithéisme est maigre. Le premier écrivain qui en parle est Hégésippe, au IIe siècle de l'ère chrétienne. Juif de naissance, ayant passé sa vie en Orient, son témoignage, en raison de ces circonstances, mériterait considération. Or, à l'en croire, Dosithée aurait vécu immédiatement après Simon le Magicien, c'est-à-dire au Ier siècle [1]. Origène exprime une opinion analogue ; lui le place après Jésus et prétend qu'il était de la même espèce que les pseudo-Messies Juda et Theudas, qui étaient Juifs [2]. Les pseudo-Clémentines, s'inspirant de la même conception historique, font de lui un disciple de Simon [3]. Cette tradition est-elle digne de foi, la discussion tourne court immédiatement. Au moment de la rédaction de notre opuscule, au Ier siècle, la secte damascénienne est constituée ; elle a ses statuts, ses dogmes et son code rituélique. Ce n'est pas alors qu'elle se serait modelée sur une hérésie à peine née et suspecte à beaucoup de titres.

1. Cité par Eusèbe, *Histor. eccles.*, IV, 22. Son point de vue est d'ailleurs assez naïf.
2. *Contre Celse*, I, 57 ; VI, 11, etc.
3. *Recognitiones*, II, 8.

Il existe une autre tradition, c'est celle dont Hippolyte s'est fait l'organe : Dosithée est un Samaritain, qui a eu pour disciple Sadoc [1]. Dosithéisme et Sadducéisme seraient donc étroitement apparentés. Mais que vaut cette tradition, qui apparaît ainsi au IIIe siècle seulement ? Elle peut bien ne traduire qu'une impression produite par l'air de famille qui règne entre les deux hérésies, sans prétendre à la rigueur d'un tableau généalogique. Cette ressemblance est constituée par la commune négation de la résurrection. Pour les chrétiens qui ont recueilli la tradition et l'ont peut-être dénaturée, sinon forgée, les Sadducéens, qu'ils connaissaient par les Evangiles, devaient tenir cette négation, non du Judaïsme, mais de l'hérésie samaritaine. La valeur scientifique de cette soi-disant tradition se révèle à l'absurdité de cette explication du principe sadducéen. Elle se décèle aussi dans l'origine qu'elle donne du rejet par les Samaritains des Prophètes de la Bible : c'est Dosithée qui, le premier parmi eux, aurait osé repousser l'autorité des Prophètes, non inspirés par le Saint-Esprit. Au fond, Hippolyte, ou son informateur, a procédé à la manière des rabbins qui expliquent le Sadducéisme par l'erreur d'un disciple d'Antigone de Socho, nommé Sadoc, qui aurait mal compris son maître.

Est-ce un document de cette sorte qui permettra de supposer une action exercée par le Dosithéisme sur la secte damascénienne avant la fin du Ier siècle ? Tout ce qu'il faut retenir de cette tradition, c'est

1. On sait seulement par Photius (CXXI) qu'Hippolyte commençait son livre des Hérésies par les Dosithéens. Mais on admet généralement que le traité *De præscriptionibus*, attribué faussement à Tertullien, s'inspire de son livre perdu, si même il n'en est pas le résumé. Ce traité s'exprime ainsi au ch. 45 : « Taceo enim judaismi hæreticos, Dositheum inquam Samaritanum, qui primus ausus est prophetas, quasi non in Spiritu Sancto locutos, repudiare. Taceo Sadducæos, qui ex hujus erroris radice surgentes, ausi sunt ad hanc hæresim etiam resurrectionem carnis negare. » Ces mots sont copiés textuellement par saint Jérôme, *Dial. adversus Luciferianos*. Philastre, au IVe siècle, procède de la même source : « Dositheus quidam postea, Judæus genere, ausus est dicere, secundum carnem solum esse vivendum in Lege Domini, deque eo non sperans resurrectionem futuram, nec Dei spiritum, nec Angelum esse credens, nec futurum judicium de Lege atque Prophetis exspectans. Sadducæi post ipsum a Saddoc homine Judæo qui hoc nomine vocabatur, qui discipulus fuit illius qui et confirmavit hanc hæresin, ut ex eo Sadducæi dicerentur : secundum carnem æque solum prædicant vivendum, circumcidendum, corpusque baptizandum... » La notice de Philastre sur Dosithée reflète les lignes de Josèphe sur les Sadducéens. Elle est faite uniquement au point de vue chrétien. La variante : « Juif d'origine » se retrouve dans Epiphane, mais celui-ci dit qu'il avait passé aux Samaritains. Un passage des *Recognitiones*, I, 54, contrairement à l'autre opinion consignée plus haut, fait aussi de Dosithée le maître des Sadducéens. Épiphane (*Adversus Hæreses*, I, hæres., XIII) donne aux Sadducéens la même origine, tout en attribuant aux Dosithéens la croyance à la résurrection. L'histoire qu'il raconte au sujet de la conversion de Dosithée n'est qu'une fable naïve.

que, vus du dehors, le Sadducéisme et le Dosithéisme présentaient des traits communs, et cela tient à ce que l'une et l'autre doctrines ont gardé des traces de l'antique religion d'Israël. Mais que la communauté sadokite de la Damascène ait subi l'empreinte des Dosithéens, c'est-à-dire en définitive de Samaritains, c'est contre quoi proteste la haine qui s'étale encore dans Ben Sira, L, 26, et dans le Testament de Lévi) des Juifs de tout bord à l'endroit du « peuple stupide ».

Les arguments numérotés par nous, 4, 5, 7 et 8 ne sont évidemment là que pour faire nombre [1] ; ils n'ont qu'une valeur d'appoint, et ils ne résistent pas à un examen sérieux. Si les Dosithéens observaient le sabbat avec rigueur, Josèphe en dit autant des Esséniens, et nos Sadokites n'avaient que l'embarras du choix pour trouver des modèles au cas où leurs traditions sacerdotales et le Livre des Jubilés ne leur auraient pas suffi. Les Esséniens aussi, de même que les Chrétiens, pourraient, au même titre, avoir inspiré l'excès de scrupule des Sadokites en ce qui concerne certaines unions. Toutes ces coïncidences prouvent uniquement qu'il y a une psychologie des sectes ; le séparatisme a ses lois internes.

Ce n'est pas à dire qu'on ne puisse pas relever certaines analogies dans les prescriptions suivies par les Sadokites et les Dosithéens. La notice d'Aboul-Fath [2] en particulier signale chez les Dosithéens des règles de vie qui se retrouvent chez les Sadokites, telles la coutume de remplacer le tétragramme par le mot *Elohim*, l'interdiction de donner à manger et à boire aux bêtes le jour du sabbat. Mais que prouvent ces analogies ? Y a-t-il dans ces particularités quelque chose de foncièrement dosithéen [3], et de quel droit faire du conventicule damascénien l'emprunteur plutôt que la secte dosithéenne ? Mais à supposer qu'on découvre le critérium du dosithéisme et que, grâce à cette pierre de touche, on puisse déterminer ce qui a cette provenance dans l'alliage sadokite, il restera toujours que le mélange s'observe dans la partie législative de notre opuscule. Or, personne ne prétendra que le code de la secte soit resté intangible pendant *onze* ou *douze siècles*. Le manuscrit qui nous en reste et qui montre le Sadducéisme encore vivant au xe ou

1. Sur le no 7, remarquons que Epiphane, *Hæres.*, 16, dit exactement la même chose des Nazaréens ; sur le no 5, que, d'après le même auteur, cette haine du genre humain, les Dosithéens la *partageaient* avec les autres, comme la pratique du sabbat et de la circoncision.

2. On en trouvera la traduction dans la *Chrestomathie arabe* de de Sacy, I, p. 335.

3. Nous parlerons plus loin de ce qui a trait à la défense de prononcer le tétragramme.

au xiᵉ siècle ne représente certainement pas l'original tel qu'il est sorti des mains de l'auteur ; ce serait un cas unique. Or, dans quelle partie de l'ouvrage ont pu avec le temps entrer les interpolations, sinon justement dans celle qui est *à tiroirs*, dans cette collection incohérente de règles de toute nature dont la liaison le plus souvent se cache ?

A notre avis, il faut faire un départ, dans le document que nous étudions, entre le cadre, à savoir le sermon historique, qui appartient à l'auteur, lequel a vécu avant la destruction du Temple, et le recueil de lois, qui, fidèle dans ses grandes lignes à la rédaction primitive, s'est entr'ouvert avec le temps aux nouveautés que la secte a acceptées du dehors.

Ainsi se concilient les deux opinions contradictoires qui se sont déjà affirmées au sujet de la secte damascénienne : tandis que pour M. Schechter, suivi par plusieurs critiques, c'était une secte sadokite à base de dosithéisme, pour d'autres, en particulier M. S. Poznanski, c'était une variante du Pharisaïsme. Et sur quoi se fonde cette dernière conjecture ? Sur la présence, dans la partie législative du libelle, de quelques prescriptions qui se retrouvent dans le Talmud. Nous ne nions pas ces rencontres que nous avons signalées, après M. Schechter, dans les notes qui accompagnent notre traduction. Mais ces infiltrations, peu nombreuses d'ailleurs, n'ont pas altéré l'armature du credo de la secte, qui a conservé son caractère franchement sadducéen. Elles ne prouvent pas plus le dosithéisme ou le pharisaïsme de la secte que l'introduction dans le Rituel juif du moyen âge de certains usages funèbres chrétiens ne prouve le christianisme de l'auteur du *Tour* ou du *Schoulhan Arouch*.

(*A suivre.*)

Israel Lévi.

# HANOUCCA ET SOUCCOT

Le dernier fascicule de la *Monatsschrift* contient un brillant article de M. R. Leszynsky, intitulé *Das Laubhüttenfest Chanukka*[1]. Il s'agit, on le devine, d'expliquer pourquoi le deuxième livre des Macchabées considère la fête de Hanoucca comme une fête de Souccot.

Les textes sont au nombre de trois.

Le premier se trouve dans le corps du livre, après le récit de la restauration du culte par Juda Macchabée et ses compagnons : « Pleins de joie, ils célébrèrent huit jours à la manière des Tentes, — se souvenant que peu auparavant, à la fête des Tentes, ils avaient vécu sur les montagnes et dans les cavernes comme des bêtes sauvages ; — ils prirent donc des thyrses entourés de feuilles, de belles tiges et des branches de palmes, et entonnèrent des hymnes en l'honneur de Celui qui avait assuré l'heureuse purification de son saint lieu. En outre, ils firent passer en loi, par un décret de la communauté, que tout le peuple juif célèbrerait annuellement cette fête » (II Macc., x, 6-8).

Dans l'Introduction épistolaire, les Juifs de Palestine invitent effectivement leurs frères d'Égypte, et par deux fois, à observer cette solennité : « Célébrez les jours de la fête des Tentes (*scénopégie*) du mois de Kislew » (I, 9) et : « Comme nous allons célébrer le 25 du mois de Kislew la purification du Temple, nous n'avons pas voulu tarder à vous en donner avis, afin que vous célébriez aussi [les jours][2] de la fête des Tentes (*scénopégie*) et du feu, qui a

1. *M. G. W. J.*, LV (1911), 400-418. — Comment traduire *Laubhüttenfest*, c'est-à-dire Souccot ? « Tentes » est impropre, « Cabanes » est plat et « Tabernacles » est pédant. Pourquoi ne dirait-on pas « Feuillées » ?

2. Le texte est altéré. Quelques-uns ajoutent « comme, à la manière de » ; Herkenne, *Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches* (1904 ; *Biblische Studien*, VIII, 4), p. 69-70, propose de suppléer simplement τα. L'altération paraît plus profonde et doit avoir été entraînée par une interpolation.

été donné lorsque Néhémie eut reconstruit le temple et l'autel et qu'il eut offert un sacrifice » (I, 18).

Si aucun de ces trois textes — même le troisième — n'était clair en lui-même et dans son contexte, ils s'éclaireraient l'un l'autre, puisqu'ils s'accordent entre eux. Ainsi, la fête dite de Hanoucca a été célébrée dans le principe à l'instar de la fête des Tentes et c'est à ce titre que les Palestiniens en recommandent la célébration à la Diaspora. Si nous ne possédions que le second livre des Macchabées, nous n'aurions qu'à enregistrer le fait et à le commenter.

Mais nous possédons d'autres sources, aussi anciennes, généralement plus véridiques, et d'abord le premier livre des Macchabées, qui ne donne pas ce caractère à la fête de la Dédicace. Mais nous ne découvrons pas au premier abord, entre Hanoucca et Souccot, des rapports internes qui expliquent l'assimilation d'une fête à l'autre.

Les savants juifs, plus attentifs que d'autres à l'histoire du culte et des rites, ont senti la difficulté, quoi qu'en dise M. Leszynsky, et ils ont essayé de rendre compte de l'aspect imprévu que Hanoucca prend dans le deuxième livre des Macchabées. Les uns ont interprété les textes, les autres les ont corrigés. Rapoport a cru que Hanoucca avait été réellement célébré en remplacement de Souccot, et cette opinion a même passé dans la science courante et dans les manuels d'écoles[1]. D'autres ont pensé que l'assimilation des deux fêtes dans un livre qu'ils présument avoir été traduit de l'hébreu était le produit d'une faute de traduction. D'après Geiger, l'original portait le mot חַג, « fête », où le traducteur a cru reconnaitre la fête de Souccot, qui est le *hag* par excellence ; Graetz fait porter l'erreur sur le mot חנכה, qui aurait été lu כוכה[2]. Autant d'explications artificielles, qui auraient peut-être découragé M. Leszynsky, s'il les avait connues.

La sienne est plus subtile. La fête de la Dédicace fut appelée primitivement la fête des Branches, en hébreu חַג הַסְּכוֹת (*Hag ha-Sokhot*), par une consonnance voulue avec le nom de la fête de Souccot.

1. Rapoport, dans *Ha-Schahar*, IV, 432 et s. (cf. Herzfeld, *Geschichte*, I, 271) ; S. Krauss, dans *Revue*, XXX, 28-29 ; S. Bäck, *Geschichte des jüdischen Volkes*..., 2e éd., p. 58 ; M. Braun, *Geschichte der Juden*..., I, 73. — Cette explication, suggérée par une lecture superficielle du texte de II Macc., x, 6-8 (mais voir le commentaire de Grimm, *ad loc.*), est déjà indiquée par Azaria de Rossi, *Meor Enayim*, ch. LI, p. 158 Benjacob.

2. Geiger, *Urschrift*, 227 (l'explication de Geiger est qualifiée d'ingénieuse par son ami J. Dereubourg, *Essai*, p. 62, n. 2) ; — Graetz, dans *Monatsschrift*, XXVI (1877), p. 9 (réfuté par Krauss, *l. c.*, p. 29, n. 3). Brull, *Jahrbücher*, VIII, 34, cite les deux conjectures, qu'il trouve inutiles.

Cette « découverte » résout « d'une manière surprenante toutes les énigmes » que soulèvent la fête et le livre. C'est un trait de lumière qui illumine l'histoire de Hanoucca et la composition du deuxième livre des Macchabées.

Qui sait si la fête dite de Souccot n'était pas à l'origine une fête de *Sokhot?* En tout cas, au temps des Macchabées, c'était bien une fête des Tentes et le « joli jeu de mots » ne pouvait tromper personne ; seulement on eut deux fêtes qui se faisaient concurrence. Malgré tout, la Diaspora ne voulut pas de la nouvelle fête. Les Pharisiens préférèrent, à plus forte raison, l'ancienne fête biblique, et c'est seulement après la chute des Hasmonéens qu'ils adoptèrent sa rivale. La fête s'appela donc successivement la Purification, la fête des Branches, la fête des Lumières et finalement la fête de l'Inauguration, Hanoucca.

Quand le nom de « fête des Branches » eut disparu, on fut fatalement amené à lire *Soukkot* au lieu de *Sokhot*, et les branches devinrent des tentes. Or, cette erreur de traduction est commune à la correspondance introductive et à l'ouvrage proprement dit, abrégé de Jason de Cyrène. Donc la correspondance comme l'ouvrage sont des traductions d'originaux hébreux, et la correspondance se trouvait déjà (à sa place chronologique) chez Jason, qui est lui-même le traducteur. L'unité et l'historicité du deuxième livre des Macchabées sont ainsi sauvées [1].

Laissons de côté la combinaison littéraire et la construction historique ; tenons-nous en au point de départ. S'il n'est pas sûr, le reste devient douteux.

A la base de tout est la bévue du traducteur, qui n'a pas reconnu le mot *sokhot*. Et nous donc ! « Branche se dit en hébreu (et en araméen) *sokha*, סוכה, au pluriel *sokhot*, סוכות (on trouve aussi la forme masculine et l'orthographe avec שׂ) ; c'est un mot qui n'est nullement inusité : voir les dictionnaires ». Les dictionnaires nous apprennent qu'un tel mot ne se trouve que dans un seul passage de la Bible, dans Juges, IX, 48-49, où l'expression שוכת עצים peut se traduire par « branche de bois », mais signifie plutôt « fagot, fascine », de la racine שׂוך, « hérisser d'épines,

1. On voit que M. L. abonde dans le sens de feu Niese. Il ignore les fortes objections que M. Israël Lévi a élevées contre cette partie de la thèse de Niese (*Revue*, XLIII, 222-232). Il abandonne d'ailleurs les positions intenables de Niese. Loin de s'offusquer de la contradiction entre les deux récits de la mort d'Antiochus Epiphane, il fait honneur de tous deux à Jason. Quant à la mention de Juda (Macchabée) en l'an 188 des Séleucides, il s'en débarrasse en supposant une faute de traduction (Judée pour Juda), déjà conjecturée par Brüll, *l. c.*, 31.

clore d'une haie ». Singulières palmes que des épines! C'est seulement à l'époque de la Mischna que l'usage du mot se généralise dans le sens de branche [1].

Admettons que le mot était usité plus tôt avec cette acception : qu'est-ce qui prouve que la fête a tiré son nom de là? Le texte lui-même, répond M. Leszynsky, le texte primitif, qui était ainsi conçu : « Ils fêtèrent les huit jours des Branches et portèrent donc des tiges, des rameaux et des palmes ». Le traducteur a transformé les Branches en Tentes, il a intercalé entre les deux phrases la parenthèse « se souvenant qu'ils avaient passé la fête des Tentes dans les montagnes et dans les cavernes » et, brochant sur le tout, il a encore remanié « les huit jours des Tentes » en « huit jours à la manière des Tentes ». Quelles manipulations! Le nom de la fête était expliqué aussitôt que donné : il ne l'a pas compris, il a donc ajouté de son cru une explication « d'ailleurs très forcée et insuffisante » et, par-dessus le marché, il a été obligé de modifier les mots qu'il avait voulu expliquer. Mais ce n'est pas assez d'invraisemblances : si l'auteur hébreu avait voulu expliquer le nom de la fête des *Sokhot*, il aurait dû reprendre ce mot en désignant les objets portés pendant la procession, et alors le traducteur n'aurait pas pu se tromper.

Soit, à cette fête on porte des branches. Mais le rite était-il tellement spécial à cette fête qu'il pût lui donner son nom? Il était commun, — c'est M. Leszynsky qui le remarque — à toutes les processions triomphales. En l'espèce, c'était celui qui était usité dans le Temple à Souccot. Et c'est bien ce que veut dire le deuxième livre des Macchabées : « Ils célébrèrent les huit jours à la manière de Souccot (se souvenant qu'ils avaient auparavant passé cette fête dans la détresse) : ils portèrent donc des branches, des rameaux, des palmes. » Le texte qui devait être « une preuve frappante de la justesse de l'explication » est celui qui en établit l'inutilité.

Perfide ironie du sort! Hanoucca aurait porté un nom que nous avons peine à reconnaître et qui aurait été inconnu de toutes les sources, sauf de celle qui l'a méconnu tout en en connaissant l'origine.

Non, l'artifice est vain ; le nom n'explique rien. Les fêtes, institutions sociales, ne se modifient pas au gré des partis et des archéologues; leurs dénominations ne se font pas par des jeux de mots et ne se défont pas par des fautes de lecture.

1. Voir le Dictionnaire de Levy et les textes cités, pour le figuier, *Revue*, LXII, 220, n. 3.

Entre Souccot et Hanoucca il doit y avoir autre chose qu'un rapport de noms ; il doit y avoir un rapport de fond. Le deuxième livre des Macchabées ne confond pas Hanoucca et Souccot; il assimile une fête à l'autre. C'est dans cette voie qu'il faut chercher. M. Krauss a signalé les analogies entre les deux fêtes[1] ; à sa suite, M. Leszynsky a serré la question de plus près, mais il a laissé échapper la solution qu'il tenait déjà.

Hanoucca est la fête de la Dédicace du Temple. N'est-ce pas aussi le caractère de celle qui a reçu le nom de Souccot? Cette fête accompagne l'inauguration du temple de Salomon : d'après le livre des Rois, les Israélites s'assemblèrent à Jérusalem au moment du pèlerinage, au septième mois (I Rois, VIII, 2), et solennisèrent deux fois sept jours (v. 65). La date et la durée de la fête soulèvent des problèmes pour la critique; ce qui nous importe et ce qui nous suffit, c'est l'interprétation traditionnelle, qui est ancienne : d'après les Chroniques, l'inauguration du Temple, qui se prolongea pendant sept jours, fut suivie d'une fête de sept jours, couronnée elle-même par un huitième jour (du 15 au 22 du septième mois), de sorte que le peuple s'en retourna le 23 (II Chr., VII, 8-10). Ce qui est vrai du premier Temple l'est du second. A l'approche du septième mois, tous les Judéens se réunirent à Jérusalem ; l'autel fut restauré, les sacrifices furent offerts dès le premier du mois et au jour prescrit on célébra la fête de Souccot (Ezra, III, 1-6)[2].

Si Souccot est la fête de l'inauguration du Temple, c'est que c'est la fête du Temple, la fête du pèlerinage, soit que le pèlerinage au Temple se fît aux anniversaires de son inauguration, soit plutôt que l'inauguration ait été célébrée à l'époque consacrée pour le pèlerinage. Le nom essentiel de Souccot, c'est *Hag*, c'est-à-dire pèlerinage, vieille institution sémitique[3]. A Souccot a lieu le grand pèlerinage annuel, quand les travaux des champs sont terminés et qu'on vient « se réjouir devant Dieu » (Lévit., XXIII, 39-41). A l'époque messianique ce sera le pèlerinage universel, le rendez-vous des peuples à Jérusalem (Zacharie, XIV, 16-19)[4].

1. *Revue*, XXX, 28-32 : cf. XXXII, 48.

2. Nous ne pouvons tirer parti du récit de la célébration de la fête de Souccot sous Néhémie (Néh., VIII, 14-18) ; la fête suit ici la reconstruction, non du Temple, mais de l'enceinte de Jérusalem ; aussi n'est-il pas question de sacrifices. Le 3e Ezra (V, 53) a d'ailleurs confondu Zorobabel et Néhémie, en quoi il a suivi une tradition perdue, présupposée également par la lettre de II Macc., I-II (voir Büchler, *Das apocryphische Esrabuch* et *Das Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Aegypten...*, dans *Monatsschrift*, XLI).

3. Voir en dernier lieu Feuchtwang, dans *Monatsschrift*, LV (1911), 56.

4. M. Leszynsky a été bien mal inspiré de chercher dans ce texte de Zacharie, que

Entre Souccot et Hanoucca le lien est le Temple ; les deux fêtes sont des fêtes de Dédicace, des fêtes du Temple.

N'est-ce pas assez ? Quand Juda Macchabée entra à Jérusalem et restaura le culte, quels exemples offrait l'histoire religieuse pour la célébration d'une fête d'inauguration ? L'inauguration du Tabernacle dans le désert n'avait pas été solennisée par une fête[1]. Les seuls précédents étaient fournis par l'inauguration du premier Temple[2] et par celle du second, qui avaient toutes deux coïncidé avec Souccot. On célébra donc et on institua une fête dans le même genre et peut-être se crut-on d'autant plus autorisé à reprendre la tradition de Souccot que, le culte ayant été interrompu pendant la persécution, les pèlerinages de Souccot n'avaient pu avoir lieu. Hanoucca gagnait ce que Souccot avait perdu. C'était la nouvelle fête du Temple.

La nouvelle fête d'inauguration fut donc modelée, autant que faire se pouvait, sur celles du passé, qu'on confondait avec Souccot. A ce titre, elle fut célébrée huit jours, c'est-à-dire la durée de la fête de pèlerinage par excellence ; à ce titre, elle fut solennisée par la procession des palmes, c'est-à-dire par la cérémonie caractéristique de Souccot, et par le chant du Hallel, c'est-à-dire par la récitation des psaumes du Temple[3]. Naturellement on ne pouvait songer à habiter, à cette époque de l'année, dans des tentes — qui n'avaient d'ailleurs aucun rapport avec le Temple — ; mais qui sait

quelques critiques placent à l'époque macchabéenne — que n'y placent-il pas ? — sa fête de Sokhot. La privation de pluie dont sont menacés les peuples qui ne se rendront pas à Jérusalem est une allusion à un caractère populaire de la fête de Souccot, où « on est jugé pour l'eau », dit une vieille mischna (*Rosch ha-Schana*, I, 2). Voir Feuchtwang, *l. c.*, p. 52, et *Jew. Encycl.*, *s. v. Tabernacles.*

1. La lettre des Judéens aux Juifs d'Égypte invoque le cas de Moïse (II Macc., II, 10) et Brüll a supposé que c'était non seulement pour légitimer la nouvelle fête, mais encore pour en justifier la durée, à l'aide d'une combinaison présumée de Lévit., VIII, 33 et IX, 24 (*l. c.*, 35-36). Mais l'exemple de Moïse est seulement allégué parce qu'il a obtenu la descente du feu céleste sur l'autel. C'est probablement plus tard qu'on a choisi pour la lecture liturgique de Hanoucca le chapitre VII des Nombres, qui raconte l'inauguration du culte dans le Tabernacle et énumère les sacrifices offerts pendant douze jours par les chefs des tribus. Hanoucca ne durait pas douze jours et on n'y offrait pas de sacrifices spéciaux. L'aggada a exploité ensuite le choix de cette lecture (Brüll, *l. c.* ; Krauss, *l. c.*, p. 27), qui pourrait être en rapport avec le cycle triennal ; mais des midraschim comme la *Pesikta rabbati* ne peuvent entrer en ligne de compte pour l'époque ancienne.

2. C'est ce qu'a déjà indiqué M. Lewin, *Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Litteratur* (3e éd., 1900), p. 29.

3. Nous espérons établir ce dernier point dans une étude sur le Hallel dans la liturgie ; voir provisoirement Grætz, *Kritischer Commentar zu den Psalmen*, I, 56-57 (Grætz renverse d'ailleurs les choses en supposant que le Hallel, institué pour Hanoucca, fut transporté à Souccot par analogie des deux fêtes).

si les lumières de Hanoucca ne sont pas une transposition, favorisée par quelque rite populaire, des illuminations dont le Temple était le théâtre à Souccot[1] ?

Hanoucca risquait d'éclipser Souccot. Mais la vieille fête biblique devait reprendre ses droits. Elle se prêtait mieux, elle se prêtait seule à un pèlerinage. Hanoucca pouvait être la fête de la Dédicace, Souccot restait la fête du Temple. Hanoucca ne pouvait devenir la fête du Temple, parce qu'il lui manquait le culte du Temple, les sacrifices ; Hanoucca ne pouvait devenir Souccot, parce qu'il lui manquait le rite de Souccot, les tentes. On était libre d'instituer une fête à l'instar de Souccot, de la prolonger pendant huit jours, de la célébrer par des processions et par des chants ; on n'était pas plus en droit d'offrir des sacrifices non prescrits par l'Ecriture qu'on n'était en état d'imposer au peuple la construction de cabanes. Ici la loi, là l'usage étaient contre. Hanoucca pouvait recevoir quelques attributs de Souccot, mais non en usurper le nom. Hanoucca était une contrefaçon de Souccot.

On dut s'en apercevoir bientôt à Jérusalem. Deux fêtes du Temple, à quelques mois d'intervalle, c'était trop. La fête biblique de Souccot était installée dans le Temple ; sa jeune rivale dut se contenter de la synagogue et de la maison ; si elle fut peut-être à l'origine une fête de pèlerinage[2], elle ne le resta guère. Hanoucca ne pouvait se maintenir qu'en se différenciant.

Ce qu'on avait conçu à Jérusalem, on pouvait le retenir dans la Diaspora.

Nous quittons maintenant les hypothèses pour les textes, car nous abordons notre véritable terrain, celui du deuxième livre des Macchabées.

Tous les critiques, même ceux qui nient l'authenticité de la correspondance épistolaire qui forme l'introduction, conviennent que le but de l'ouvrage est d'intéresser la Diaspora au rétablissement du culte de Jérusalem et d'obtenir, sinon sa participation réelle, au moins son adhésion morale. Les plus ingénieux supposent en

1. *Soucca*, v et parallèles. Hypothèse avancée par M. Leszynsky. Une combinaison analogue avait déjà été soutenue par Rapoport. Nous croyons plutôt qu'un rite du solstice d'hiver (comparer les feux de la Saint-Jean) a été plaqué sur la fête de Hanoucca, — qu'il a sauvée.

2. Hanoucca était la date extrême pour apporter les prémices au Temple (*Biccourim*, I, 6, cité dans *Pesahim*, 36 *b* ; cf. j. *Bicc.*, I, 8, 64 *b*, l. 17) ; est-ce parce que la terre ne produit plus normalement après cette date, comme l'entend *II Sifré*, § 297 (127 *b*, Friedmann), ou aussi parce qu'on se rendait encore à Jerusalem pour cette fête ? C'était naturellement aux fêtes de pèlerinage qu'on apportait les prémices.

outre l'intention de détourner les Juifs d'Egypte du Temple d'Onias, qui a perdu toute raison d'être après la restauration du culte régulier dans le Temple légitime. Nous n'avons nul besoin de scruter les arrière-pensées et de lire entre les lignes. Tout le deuxième livre des Macchabées est une glorification de la Ville sainte et surtout du Temple, pourvu par une série de miracles du feu sacré (ch. II), sauvé par un miracle de l'attentat sacrilège d'Héliodore (ch. III) et qui, s'il a souffert par les fautes des Juifs, n'a pas tardé à rentrer en grâce avec eux (ch. V.). Antiochus, qui s'est attaqué au Temple, a trouvé une mort honteuse (ch. IX) et le Temple a recouvré sa splendeur (ch. X). Voici la moralité, j'allais dire la philosophie de l'histoire : « Antiochus osa pénétrer dans le Temple le plus saint de l'univers et emporta de ses mains impures les vases sacrés; tout ce que d'autres rois avaient consacré pour la plus grande gloire du lieu [1], il le ravit de ses mains profanes. Il ne songeait pas, dans son orgueil, que c'étaient les péchés des habitants qui avaient attiré le courroux du Seigneur sur la ville et que pour cette raison seulement le Lieu saint était ainsi livré en proie. N'était l'abîme des péchés où l'on avait glissé, cet homme, tout comme Héliodore, ne se serait pas plus tôt avancé qu'il aurait été flagellé et guéri de sa témérité. Or, ce n'est pas pour le Lieu que le peuple avait été élu, c'est pour le peuple que le Lieu avait été choisi par le Seigneur. Aussi le Lieu lui-même, ayant souffert avec le peuple dans le malheur, eut part aux bienfaits qui suivirent, et cette demeure, maintenant abandonnée pendant le courroux du Tout-Puissant, devait être, quand le Souverain suprême se fut apaisé, restaurée dans toute sa magnificence » (II Macc., V, 15-20) [2]. Les héros du premier livre des Maccabées, ce sont les Maccabées; le héros du second, c'est le Temple.

Cette apothéose du Temple de Jérusalem n'est pas d'un Jérusalémite. Elle est dans le goût de la Diaspora. Les Juifs de la Diaspora étaient fort attachés au sanctuaire central; ils s'y rendaient en pèlerinage et l'enrichissaient de leurs dons [3]; leur littérature l'exalte à l'envi, depuis le Pseudo-Aristée jusqu'à Josèphe, en passant par Philon. C'était leur titre de gloire, à leurs yeux et à ceux des païens.

C'est à eux surtout que les victoires de Juda Macchabée devaient apparaître comme couronnées par le rétablissement du culte légi-

1. L'auteur y tient, voir III, 2-3 : IX, 16. Le chap. LI du *Meor Enayim* est le développement de ce point, sur lequel on peut voir Schürer, II⁴, 362-363.

2. Comparer le résumé des faits dans la « préface » de l'auteur, II, 19-22.

3. Voir Schürer, III⁴, 147-149.

time et la célébration d'une fête de Dédicace. Ils se représentaient fort bien que Juda et ses compagnons, qui avaient été obligés de fuir la ville sainte pour vivre dans la montagne la vie des bêtes (II Macc., v, 27), tandis que le sanctuaire était profané par le culte idolâtre, par les orgies et les bacchanales (vi, 2-7), n'eurent rien de plus pressé, après avoir battu l'ennemi, que de reprendre la ville et le Temple, pour restaurer le culte au jour anniversaire de sa profanation (x, 1-5) et célébrer une fête de huit jours à l'instar des Tentes, imitation qui pouvait paraître d'autant plus justifiée qu'ils n'avaient pu célébrer cette fête pendant la persécution (x, 6)[1]. Donc, procédant à la manière des Tentes, ils prirent toutes sortes de feuillages et entonnèrent des cantiques en l'honneur de Dieu (x, 7) Enfin, ils décidèrent que ces huit jours seraient fêtés annuellement par tous les Juifs (x, 8). Aussi ceux de la Diaspora furent-ils invités à célébrer « la fête des Tentes du mois de Kislew » (i, 9), véritable fête du Temple, à laquelle se rattachaient tant de souvenirs, la dédicace du Tabernacle par Moïse (ii, 9-11), celle du Temple par Salomon (ii, 12-8), sa destruction sous Jérémie (ii, 1-7) et sa reconstruction sous Néhémie (i, 18-36)[2].

Les Juifs de la Diaspora voyaient ainsi la fête de Hanoucca sous les espèces de celle de Souccot, dont elle avait plus d'un trait. Ce que les deux fêtes avaient de commun, ils y tenaient par ailleurs ; ce qui les distinguait était négligé par eux. Ce qui les frappait et leur plaisait, au moins autant qu'à Plutarque, c'était la procession aux palmes, analogue à celles des temples païens ; c'est ce que notre auteur a surtout retenu et il ne dit nullement, par contre, qu'on habitait alors des tentes. Rien ne prouve que les Juifs de la Diaspora habitaient des tentes même à Souccot ; le texte de Plutarque qu'on allègue[3] reflète la célébration de la fête, non dans la Diaspora, mais à Jérusalem[4]. Chaque fois que Josèphe, si prompt à jeter de la poudre aux yeux, vient à parler de Souccot, il glisse sur les tentes et s'étend sur les autres rites de la fête[5], et le doux

1. M. Leszynsky objecte à l'auteur qu'au moment de Hanoucca l'impossibilité de célébrer Souccot avait cessé déjà depuis quelque temps. Mais il ne prend pas garde qu'aussi longtemps que le culte n'était pas rétabli, cette fête ne pouvait être célébrée. En outre, notre auteur ne connaît qu'une seule campagne, terminée par la défaite de Nicanor et immédiatement suivie de l'entrée à Jérusalem et de la purification du Temple.

2. Nous prenons l'introduction en bloc, telle qu'on la lisait dans la Diaspora quand l'ouvrage eut reçu la forme qu'il a conservée, après les interpolations dissociées avec tant de perspicacité par M. Büchler.

3. Schürer, III[4], 144, n. 30.

4. Voir Büchler, *Revue*, XXXVII, 181.

5. Voir *ibid.*, 190.

Philon, à l'âme bucolique, ne voit dans les tentes que matière à fade allégorie [1]. A plus forte raison n'avons-nous aucune raison de supposer, avec Schürer [2], que Hanoucca était célébré dans la Diaspora comme Souccot l'était dans la Palestine, par des tentes. Savons-nous même si Hanoucca y était célébré par des illuminations ? Josèphe l'appelle « fête des Lumières », mais l'explication forcée qu'il donne de ce nom fait soupçonner que la Diaspora ne connaissait pas plus les lumières que les tentes [3]. De Souccot elle savait à peine le nom et le terme de « scénopégie » n'évoquait pas plus, pour un Juif parlant grec, les cabanes rustiques que celui de « Tabernacles » ne le suggère spontanément à un « israélite » de nos pays.

Et bien qu'on ait toutes les raisons de confondre Souccot avec Hanoucca, on ne les identifie pas, on les compare. La nouvelle fête est célébrée « à la manière des Tentes » et, si on se hasarde à l'appeler « scénopégie », on a soin d'ajouter que c'est « la scénopégie... du mois de Kislew ». On rattachait ainsi Hanoucca à une fête connue et en honneur, mais on ne se compromettait pas ; il n'était pas à craindre qu'on prît le nom à la lettre et l'invitation au sérieux. Car on était accommodant ; on interprétait « largement » les prescriptions religieuses et la piété était plus « spirituelle » que substantielle. La fête de Hanoucca se laissait ainsi acclimater sous le nom de fête des Tentes et la greffe, qui ne pouvait réussir à la longue sur le vieux terroir judéen, devait prendre tout de suite sur un terrain d'alluvions.

Pour reconnaître Hanoucca dans le deuxième livre des Macchabées, il ne faut nullement retourner en Palestine et retrouver l'hébreu — sous peine d'inventer une fête inconnue ; — il suffit de rester dans la Diaspora grecque, où le livre est né et dont il traduit le langage et les idées. La fête de Hanoucca paraît avoir été modelée, à l'origine, sur celle de Souccot ; dans la Diaspora, la présenter comme une « scénopégie », c'était le meilleur moyen de la faire connaître et de l'accréditer — en théorie.

M. Liber.

1. *De Septenario*, II, 297.

2. *L. c.*

3. *Antiquités*, XII, vii, 7, § 325 Niese (trad. éd. Reinach, III, 109). On pourrait objecter le texte du satirique Perse, s'il visait les lampes de Hanoucca (Krauss, *l. c.*, p. 36, n. 2), mais il vise les lampes du sabbat (voir Th. Reinach, *Textes*, 264-265

# LA PURETÉ LÉVITIQUE DE JÉRUSALEM

## ET LES TOMBEAUX DES PROPHÈTES

(SUITE ET FIN[1])

On pourrait croire que toutes les hypothèses qui précèdent manquent totalement de solidité, parce que fondées sur des textes purement théoriques de la halacha, et soutenir qu'il est impossible que la Montagne du Temple ait caché dans son sein des cadavres. Mais voici un fait positif, la découverte d'ossements humains en cet endroit, qui va fortement étayer les résultats déjà obtenus. La Tossefta rapporte ce qui suit[2] : « R. Simon b. Azzaï dit : Il arriva qu'on trouva des ossements à Jérusalem dans (la salle du) bûcher et que les docteurs voulurent pour cette raison déclarer Jérusalem impure. Mais R. Josué leur dit : Ce serait une honte et un opprobre pour nous de prononcer l'impureté de notre Temple. Où sont les noyés du déluge ? où sont ceux qui furent tués par Nabuchodonosor ? où sont les victimes de la guerre jusqu'à maintenant[3] ? Là où des ossements sont trouvés, c'est impur ; là où ils sont seulement présumés, c'est pur. » L'emplacement où les ossements avaient été trouvés était, d'après une baraïta (*Zebahim* 113 *a*), la salle du parvis des femmes sur la Montagne du Temple où l'on gardait le bois pour l'autel (*Middot*, II, 5) ; on les y avait

1. Voir *Revue*, t. LXII, p. 201.

2. T. *Edouyot*, III, 3 : אמר רבי שמעון בן עזאי מעשה שנמצאו עצמות בירושלים בדיר העצים ובקשו חכמים לטמא את ירושלים. אמר להן רבי יהושע בושת היא לנו וכלמה שנטמא את ביתינו, איה מתי המבול איה הרוגי נבוכדנצר איה הרוגים שנהרגו במלחמה ועד עכשיו, אבל אמרו וודאי טמא ספק טהור.

3. Graetz et Bacher, *locis citandis*, traduisent : « ceux qui ont été tués depuis la dernière guerre ». Mais le texte ne me paraît pas favorable à cette traduction ; il faut plutôt entendre : ceux qui ont péri à la guerre depuis Nabuchodonosor jusqu'à présent.

trouvés étendus à la surface [1] ou dans le sol, préalablement fouillé, de la salle. C'était, d'après les docteurs, la preuve qu'il y avait là d'autres tombeaux encore, et tout le plateau de la Montagne du Temple devait être considéré comme champ de tombeaux et partant déclaré impur. S'il est fort invraisemblable en soi qu'il fallut des fouilles pour déceler les ossements, l'exemple donné par R. Josué des milliers de victimes enterrées évidemment dans les profondeurs du sol de Jérusalem, montre clairement qu'il s'agit d'ossements déterrés. Et comme R. Josué fait allusion à plusieurs batailles, il semble admettre que les ossements de la Montagne du Temple étaient probablement ceux des victimes de ces batailles [2]. Son objection avait pour but de réfuter l'opinion des rabbins qui admettaient que la découverte d'ossements prouvait l'existence d'autres cadavres ; à ce compte, des milliers de cadavres auraient dû se trouver à Jérusalem, et pourtant on n'en trouvait pas, évidemment parce qu'ils avaient tous été complètement enlevés [3]. Quant à la date de cet incident et du débat qu'il provoqua, il ne paraît guère douteux au premier abord que le rabbin qui y figure ne soit le célèbre tannaïte R. Josué b. Hanania, qui mourut vers 130 [4].

1. Voir Maïmonide et RABD sur *Edouyot*, VII, 5 ; Derenbourg, *Essai*, 196, n. 1.

2. C'est ainsi que les mêmes mots indiquent formellement des victimes dans *Ahilot*, XVI, 5 : ...שדה שנהרגו בה הרוגים מלקט עצם עצם והכל טהור.

3. Cf. *Sanh.*, 82*a* : ואמר רב חייא בר אבויה כתוב על גולגלתו של יהויקים זאת ועוד אחרת. זקינו דרבי פרידא אשכח ההיא גולגלתא דהות שדיא בשערי ירושלים והוה כתוב עילויה זאת ועוד אחרת. קברה והדר נבוג קברה והדר נבוג. אמר האי גולגלתא של יהויקים דכתיב ביה קבורת חמור יקבר סחוב והשלך מהלאה לשערי ירושלים. R. Hiyya b. Abouya dit : Sur le crâne de Joïakim étaient inscrits ces mots : « cette punition et encore une autre ». Le grand-père de R. Perida trouva un crâne jeté à une porte de Jérusalem et portant ces mots : « cette punition et encore une autre », il l'enterra, mais le crâne réapparut, et cela deux fois. Alors il dit : c'est le crâne de Joïakim, dont il est écrit (Jérém., XXII, 19) : « Il sera enterré comme un âne, traîné et jeté au-delà des portes de Jérusalem ». Quoique le crâne ait été trouvé en dehors de la ville et que le fait se passe après la destruction de Jérusalem, c'est toujours un exemple de la découverte d'ossements humains lors de fouilles pratiquées devant Jérusalem. La Septante sur II Chron., XXXVI, 8, sait que Joïakim fut enterré dans le jardin d'Ouzza (II Rois, XXI, 18, 26) ; d'un autre côté, R. Juda, dans *Lév. r.*, XIX, 6, croit qu'il fut condamné par Nabuchodonosor, mis à mort et placé dans un âne éventré, tandis que d'après R. Néhémia, il fut mené à travers toutes les villes de la Judée, puis tué, et sa chair dépecée, jetée aux chiens.

4. Ailleurs encore R. Simon b. Azzaï rapporte des enseignements de R. Josué (Bacher, *Agada der Tannaiten*, I, 407). Il doit s'être intéressé particulièrement à l'examen des tombeaux, car on lit dans une baraïta (*Nazir*, 65*a*) : תניא וכמה שיעור תפוסה אמר רבי יוחנן משום בן עזאי נוטל עפר תיחוח וחופר בבתולה שלש אצבעות. Quelle est la mesure de la תפוסה d'un cadavre? R. Yohanan dit au nom de ben Azzaï : on enlève de la terre d'en bas et on creuse à une profondeur de trois doigts dans la terre vierge. Le R. Yohanan cité dans une baraïta doit être un tannaïte ; d'après *Tossafot*, *s. v.* הוא, ce serait R. Yohanan b. Nouri. Mais il peut y avoir eu,

Aussi plusieurs savants rapportent-ils le fait à la tentative des Juifs de Palestine, au temps d'Adrien, de reconstruire le Temple de Jérusalem[1]. D'autres y retrouvent l'épisode raconté par Josèphe : les Samaritains jetant, dans la nuit précédant le jour de l'offrande du sacrifice pascal, des ossements humains dans les cours du Temple[2]. Mais la forme sous laquelle la discussion entre R. Josué et ses collègues est racontée dans la Mischna d'*Edouyot* suggère une autre explication, plus naturelle. On y lit en effet[3] : « R. Josué a attesté que des ossements trouvés dans la salle du bûcher étaient impurs, tandis que les docteurs disent : on les recueille os par os et tout est pur ». D'après ce texte, ce ne fut pas le cas même de la trouvaille d'ossements qui fut soumis à la décision de R. Josué et de ses collègues ; mais R. Josué renseigna ses collègues sur les avis d'autorités plus anciennes. C'est ainsi que dans la même Mischna d'*Edouyot*, on le voit citer d'autres décisions antérieures pour mettre fin à des débats théoriques entre Schammaïtes et Hillélites à Jamnia en invoquant des précédents et des lois rendues autrefois. C'est donc par erreur que la baraïta l'a présenté comme l'auteur d'une opinion qu'il n'a fait que rapporter. Le cas lui-même remonte comme d'autres du même traité, aux dernières années qui ont précédé la destruction du Temple, alors que R. Josué vivait à Jérusalem en disciple de R. Yohanan b. Zaccaï et pouvait avoir connaissance directement des lois religieuses qu'on portait et de ce qui se passait dans le Temple et à l'école[4]. C'est à cette époque que, pour refaire le terrain de la salle du bûcher dans le Temple, on aura creusé le sol, ce qui fit découvrir des ossements humains. Les rigoristes, qui voulaient sauvegarder à l'extrême la sainteté de la Montagne du Temple, penchaient à faire déclarer la Montagne champ de

comme ailleurs, R. Yonathan, qui était le seul maître qui fût en rapports parmi ses collègues avec ben Azzaï (v. *Houllin*, 70 *b* ; Bacher, *l. c.*, I, 407, n. 5). R. Eléazar b. Sadoc dit semblablement (*Nazir*, *ibid.* ; T. *Ahilot*, II, 4) : מיתיבי וכמה שיעור תפוסה. פירש רבי אלעזר ברבי צדוק נוטל את הקיסמין ואת הקסכות וזורק את הוודאין ומניח את הספיקות והשאר מצטרף לרוב בנינו של מת ולרובע עצמות למלא תרווד רקב.

1. Graetz, *Geschichte*, IV, 3e éd., note 14, p. 412 ; Bacher, *Agada der Tannaiten*, I, 2e éd., p. 159.

2. *Antiquités*, XVIII, II, 2 ; voir J. Derenbourg, *Essai*, p. 196, n. 1.

3. *Edouyot*, VIII, 5 : העיד רבי יהושע על עצמות שנמצאו בדיר העצים שהם טמאים. אמרו חכמים מלקט עצם עצם והכל טהור. La Mischna éd. Lowe n'a pas les mots שהם טמאים, mais ils sont attestés par le manuscrit de Munich et d'autres textes.

4. Se rappeler son importante communication sur la circulaire officielle de R. Simon b. Gamaliel et de R. Yohanan b. Zaccaï aux communautés palestiniennes (Hoffmann, *Midrasch Tannaim*, p. 175 et s.).

tombeaux et exigeaient probablement une exploration attentive de tout le plateau. Mais l'idée de considérer l'emplacement sacré comme impur était si monstrueuse que d'autres docteurs furent amenés à restreindre l'impureté à l'endroit de la trouvaille et à demander qu'on y pratiquât des fouilles. Il se peut qu'en même temps on ait suggéré l'idée d'éloigner tous les tombeaux situés auprès des emplacements qui avaient quelque rapport avec le culte du Temple [1].

Un récit qui met en scène R. Yohanan b. Zaccaï indique aussi que cette recherche des tombeaux remonte aux dix dernières années avant la destruction du Temple [2]. « Le prêtre qui est occupé à chercher des tombeaux peut se nourrir d'aliments sacerdotaux. Les disciples de R. Yohanan b. Zaccaï lui posèrent cette question. Comme il leur répondit par la négative, ils lui rappelèrent qu'il leur avait précédemment déclaré que c'était permis. Alors, lui : Vous avez raison ; j'ai oublié des choses que mes mains ont faites et que mes yeux ont vues, à plus forte raison des choses que mes oreilles ont entendues. Non qu'il ait ignoré la loi, mais il voulait seulement tenir ses disciples en éveil. D'autres disent que cette question fut adressée à Hillel par ses élèves. » C'est donc

1. La salle du bûcher paraît avoir été sous un autre rapport encore un emplacment mystérieux. Une baraïta de l'école de R. Ismaël (*Yoma*, 54 *a*) raconte qu'un prêtre y ayant laissé tomber sa hache, du feu jaillit des profondeurs et le consuma. La Mischna de *Schekalim* (vi, 2) rapporte qu'un prêtre remarqua une fois qu'une dalle du pavage se distinguait des autres ; à peine l'avait-il raconté à un collègue qu'il mourut : on en conclut que l'arche était enfouie là. Dans une baraïta que le Talmud cite à ce propos, on se demande où l'arche était cachée. R. Juda b. Lakisch croit que c'est sous la place même qu'elle avait occupée dans le Saint des Saints ; puis on lit : ורבנן אמרין בלישכת דיר העצים היה הארון גנוז. מעשה בכהן אחד בעל מום שהיה עומד ומפציע עצים בלישכת דיר העצים וראה את הרצפה שהיא משונה מחברותיה. בא ואמר לחברו בא וראה את הרצפה הזאת שהיא משונה מחברותיה. לא הספיק לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתו, וידעו בייחוד ששם הארון גנוז. תני רבי הושעיה הקיש עליה בקורנס ויצאת אש ושרפתו. Dans la dernière baraïta, celle de R. Hoschaïa, on raconte que le prêtre donna un coup de marteau sur le pavé, et évidemment celui-ci sonna creux. Il me semble qu'il s'agissait de l'endroit de cette salle où on avait trouvé des ossements humains et que les autorités voulurent empêcher qu'on y poursuivît des recherches pour une raison quelconque, dans la crainte qu'on ne découvrît d'autres ossements.

2. T. *Ahilot*, xvi, 8 : הבודק אוכל בדמעו מפקיח הגל אין אוכל בדמעו. שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי בודק מהו שיאכל, אמר להם אינו אוכל. אמרו לו למדתנו שיאכל. אמר להם יפה אמרתם, מעשה שעשו ידי וראו עיני ושכחתי כששמעו אזני על אחת כמה וכמה. ולא שלא היה יודע אלא שהיה מבקש לזרז את התלמידים. ויש אומרים את הלל הזקן שאלו ולא שלא היה יודע אלא שהיה מבקש לזרז את התלמידים. Le même flottement dans la tradition se remarque dans T. *Para*, iv, 7, au sujet des vêtements avec lesquels le grand-prêtre préparait la cendre lustrale ; on y trouve répétées aussi les phrases caractéristiques employées par R. Yohanan b. Zaccaï.

R. Yohanan lui-même qui avait pris part à la recherche des tombeaux et cela, comme le prouve son oubli, un certain temps auparavant, évidemment encore à Jérusalem ; ce qui confirme l'hypothèse, c'est qu'il avait participé à la combustion d'une vache rousse, opération pour laquelle la constatation de l'existence du tombeau était, nous l'avons vu, d'une haute importance[1]. Sans doute les écoles des Schammaïtes et des Hillélites avaient déjà débattu sur la manière d'examiner les terrains où des tombeaux avaient été trouvés[2]. Mais ce fait même montre que l'examen en question était une nouveauté, et, de plus, le débat des deux écoles, qui porte sur une question d'ordre plus général, peut avoir eu lieu peu avant l'époque de R. Yohanan b. Zaccaï. De même, un autre passage contient une discussion des deux écoles sur l'examen d'un champ de tombeaux[3]. Or, il est possible de déterminer avec une certaine précision l'époque du débat entre les écoles rivales touchant les champs de tombeaux. On lit, en effet, dans la Mischna[4] : Comment un vignoble où l'on a trouvé un tombeau en labourant peut-il être vendangé dans les conditions de pureté lévitique ? On purifie les hommes et les outils au moyen d'une double aspersion d'eau lustrale, suivant la règle ; ces gens commencent la vendange, portent les raisins en dehors du champ de tombeaux ; d'autres reprennent les raisins et les portent aux pressoirs. Si les vendangeurs touchent les autres hommes, ceux-ci deviennent impurs, d'après l'opinion des Hillélites ; les Schammaïtes disent : les moissonneurs doient tenir les faux entourées d'une écorce ou les vendangeurs doivent couper les raisins avec des couteaux de silex, les mettre dans un panier et les porter au pressoir. Comme les commentateurs l'ont déjà remarqué, cette discussion repose sur

1. Voir *suprà*, *Revue*, LXII, 211-212.

2. T. *Ahilot*, XVI, 6 : הבודק בית שמאי אומרים בודק שתים ומניח אמה ובית הלל אומרים בודק אמה ומניח אמה דברי רבי עקיבא וחכמים אומרים בית שמאי אומרים בודק אמה ומניח אמה ובית הלל אומרים בודק אמה ומניח שתים.

3. *Ahilot*, XVIII, 4 : ומודים בית שמאי ובית הלל שבודקים לעושה פסח ואין בודקים לתרומה. ולנזיר בית שמאי אומרים בודקים ובית הלל אומרים אין בודקין. Cette discussion présuppose une controverse, non conservée, des deux écoles sur les cas dans lesquels il faut et il suffit qu'on recherche s'il n'y a pas de tombeaux. L'examen était suffisant pour le sacrifice pascal, mais non pour l'usage de la *terouma*, dont un prêtre ne doit pas manger après qu'il a marché sur un בית הפרס ; les deux écoles sont en désaccord pour le naziréen qui se trouve dans ce cas (v. aussi T. *Ahil.*, XVII, 13).

4. *Ahilot*, XVIII, 1 : כיצד בוצרים בית הפרס, מזים על האדם ועל הכלים ושונים, ובוצרים ומוציאים חוץ לבית הפרס ואחרים מקבלים מהם ומוליכים לגת, אם נגעו אלו באלו טמאים כדברי בית הלל. בית שמאי אומרים אוחז את המגל בסיב או בוצר בצור ונותן לתוך הכפישה ומוליך לגת.

celle de Hillel et de Schammaï touchant la vendange de raisins dans un vignoble pur[1]. Les deux docteurs ne pensaient pas encore à un champ de tombeaux présumés — ce cas ne se présente pas dans leurs débats — pas plus qu'à d'autres points des lois de pureté lévitique, lesquels n'ont été imaginés et développés que dans leurs écoles seulement. La mischna elle-même qui parle de la vendange dans un champ de tombeaux fait partie, d'après les « rabbins de Césarée »[2], des dix huit mesures qu'une majorité de Schammaïtes a imposées malgré les Hillélites et qui même, d'après les conclusions prudentes de Lerner, remontent à l'an 50[3]. Cette loi de pureté lévitique sur la plus ancienne manière de traiter le champ de tombeaux, qui est si étroitement apparentée à celle des tombeaux de Jérusalem et est en rapport direct avec le nom de R. Yohanan b. Zaccaï et avec son temps, nous ramène ainsi, et de très près, à l'activité de ce docteur. Il serait donc assez vraisemblable que les deux écoles aient eu à examiner aussi la question de la purification de Jérusalem et de la Montagne du Temple souillées par des tombeaux et des ossements humains. Lorsque des ossements furent trouvés dans la salle du bûcher sur la Montagne du Temple, les Schammaïtes peuvent avoir émis l'opinion qu'il fallait prononcer l'impureté de la Montagne du Temple; les Hillélites, peut-être R. Yohanan b. Zaccaï, mirent tout en œuvre pour l'empêcher.

Des textes aggadiques parlent, sans assez de précision, il est vrai, d'ossements humains et de tombeaux sur la Montagne du Temple. R. Simon b. Zabdaï dit que, lors de la purification du Temple, sous le règne d'Ezéchias, on trouva sous l'autel le crâne du Jébusite Ornan[4]. D'après cette remarque, le roi païen en question, qui vivait encore lorsque David construisit un autel sur l'emplacement de sa grange (I Chron., xxi, 15-28), là où devait être un jour la Montagne du Temple (II Chron., iii, 1), a dû être enterré au même endroit où Salomon bâtit plus tard son Temple. Il n'y a pas lieu d'admettre qu'un amora aurait avancé une telle assertion s'il n'avait connu un enseignement plus ancien, remontant à l'époque tannaïtique, touchant la découverte d'un crâne sur la Montagne du Temple. Aussi bien une autre aggada connaît-elle une date différente pour un fait analogue : lorsque les Israélites voulurent

1. *Sabbat*, 17 *a*.
2. j. *Sabbat*, i, 7 (3 *c*, l. 48).
3. *Magazin*, IX (1882), 118 ; X (1883), 129, 142 et s.
4. j. *Pesahim*, ix, 1 (36 *c*, l. 66) : גולגלתו של ארנן היבוסי נמצאו תחת המזבח.

agrandir l'autel, ils trouvèrent le crâne d'Arawna sous l'autel [1]. D'après les indications rabbiniques [2], cet agrandissement eut lieu après le retour de la captivité de Babylone. Mais il se peut que nous ayons là la projection dans le passé d'un incident bien postérieur, la découverte d'ossements à l'emplacement de l'autel. On sait que les Pères de l'Eglise assurent qu'Adam fut enterré à Golgotha, à l'endroit qui devait être le théâtre de la crucifixion de Jésus [3], et il se peut qu'ils aient en cela remanié une source juive [4] qui parlait de l'inhumation d'Adam sur la future Montagne du Temple ou, plus exactement, sur l'emplacement de l'autel à venir [5].

Une preuve plus convaincante de la découverte à Jérusalem d'ossements qui firent suspecter la ville sainte d'être un champ de tombeaux est la défense singulière d'y planter des arbres. Nous avons vu que, parmi les privilèges de Jérusalem énumérés dans la seconde recension des *Abot de R. Nathan*, figure l'interdiction d'y planter aucune plante, à l'exception du jardin de roses ; la première recension défend de planter n'importe quelle plante, aussi bien que des jardins ou des jardins de luxe ; la baraïta de *Baba Kamma* défend de planter jardins ou jardins de luxe, hormis les jardins de roses qui remontaient au temps des premiers prophètes. Mais la forme la plus accusée de l'interdiction est celle

1. *Aggadat Schir ha-Schirim* sur III, 4 : אחזתיו ולא ארפנו, זה היה דוד שתפס את הגורן מיד ארונה היבוסי ואמר זהו בית הבחירה. עד שהבאתיו אל בית אמי אל חדר הורתי, בשעה שעלו בני ישראל להוסיף על המזבח ומצאו גולגלתו של ארונה נתונה תחת המזבח ולא פסל הקדוש ברוך הוא את הקורבנות של ישראל.

2. *Middot*, III, 1 ; *Zebahim*, 61 *b* et s.

3. V. Ginzberg, *Monatsschrift*, XLIII (1899), p. 69 et s.

4. *Ibid.*, p. 70. Les questions et réponses des « trois saints », cités par Ginzberg, disent qu'Adam, comme l'apprend la tradition juive, fut enterré à Hébron dans le caveau de Machpéla, mais que son corps fut enlevé par des anges et inhumé au centre de la terre, à Jérusalem. C'est exactement l'endroit où s'éleva plus tard l'autel.

5. Cf. plus haut, p. 31, n. 3. — Une curieuse baraïta est celle de T. *Aboda zara*, IV, 3 (cf. *Ketoub.*, 111 *a*) : וכל הקבור בארץ ישראל כאילו קבור תחת המזבח, plus complète dans *Aboth R. Nathan*, XXVI (41 *b*) : כל הקבור בארץ ישראל כאילו קבור תחת המזבח... וכל הקבור תחת המזבח כאילו קבור תחת כסא הכבוד ; *Midrasch Tannaïm*, éd. Hoffmann, p. 58 : הקבור בארץ ישראל כקבור בירושלים והקבור בירושלים כקבור תחת כסא הכבוד. « Celui qui est enterré en Palestine est comme s'il était enterré sous l'autel », ou : « celui qui est enterré en Palestine est comme s'il était enterré à Jérusalem, et celui qui est enterré à Jérusalem est comme s'il était enterré sous le trône de Dieu », ou : « celui qui est enterré en Palestine est comme s'il était enterré sous l'autel, et celui qui est enterré sous l'autel est comme s'il était enterré sous le trône de Dieu ». Même s'il ne faut voir là que des images hyperboliques qui décrivent la sainteté éminente de l'emplacement du tombeau, on croit deviner à la base le sentiment vague que des hommes saints étaient enterrés sous l'autel.

de la Tossefta de *Negaïm*[1] : « Jérusalem ne doit pas être plantée, ni ensemencée, ni labourée ; on ne doit pas y laisser de tas de fumier, ni des arbres, à l'exception du jardin de roses qui y était depuis le temps des premiers prophètes, et on n'y laisse pas de tas de fumier à cause de l'impureté lévitique ». Le motif de la défense n'est indiqué dans aucun des passages cités ; le Talmud en donne un. singulier : la mauvaise odeur, c'est-à-dire, d'après Raschi, l'odeur des mauvaises herbes qu'on jetterait dans la rue, ou l'odeur du fumier. M. Krauss, ayant abordé à faux ce sujet épineux, a abouti à une conclusion que rien n'appuie, à savoir que la défense se rapporte seulement au Temple et que l'interdiction de labourer doit se rattacher au fait que les Romains ont fait passer la charrue sur la la Montagne du Temple[2]. Mais nous retrouvons à un autre propos la même défense expresse de planter et d'entretenir des arbres. La Mischna d'*Ahilot* enseigne, en effet[3] : « Dans un champ où la charrue a déterré un tombeau on peut planter n'importe quelle plantation, mais on ne doit semer aucune graine, à l'exception de celles qu'on moissonne... Dans un champ où un tombeau a été perdu, on peut semer n'importe quelle graine, mais on ne doit planter aucune plantation, et on ne doit pas y laisser d'arbres, à l'exception de ceux qui ne portent pas de fruits ; enfin, ce champ communique l'impureté lévitique par le contact, le port et le recouvrement. Un champ contenant des caveaux ne doit être ni semé, ni planté, mais la terre en est pure et peut même servir à la

1. T. *Negaïm*, vi, 2 : ואינה לא ניטעת ולא נזרעת ולא נחרשת ואין מקיימין בה אשפתות ואין מקיימין בה אילנות חוץ מגינת הורדים שהיתה שם מימות נביאים הראשונים ואין מקיימין בה אשפתות מפני טומאה. Sous cette forme les tas de fumier sont mentionnés deux fois ; mais il est pour ainsi dire certain que la première mention est inutile et même erronée, car elle interrompt l'énumération des plantations. Comme, d'autre part, le jardin de roses existait déjà quand la défense fut portée et qu'il est indiqué comme exception à la règle, l'addition אין מקיימין dans la Tossefta est exacte : aucun nouveau jardin ne doit être planté et aucun des jardins existants ne doit être conservé.

2. *Revue*, LIII, 31 et 34, note 5.

3. *Ahilot*, xviii, 2 : שלשה בית פרסות הן החורש את הקבר נוטעת כל נטע ואינה נזרעת כל זרע חוץ מזרע הנקצר... ומטמא במגע ובמשא ואינו מטמא באהל ; *ib.*, 3 : שדה שנאבד קבר בתוכה נזרעת כל זרע ואינה נוטעת כל נטע ואין מקיימין בה אילנות חוץ מאילן סרק שאינו עושה פירות ומטמא במגע ובמשא ובאהל ; *ib.*, 4 : שדה בוכין לא נוטעת ולא נזרעת ועפרה טהור ועושים ממנה תנורים לקדש. — Au sujet des termes dont se sert la Mischna, R. Simson de Sens renvoie à un passage parallele à la Mischna 3 dans la Tossefta d'*Ahilot*, xvii, 10, où R. Juda défend de semer aussi bien que de planter, et R. Simson explique de même notre mischna au lieu d'y voir la permission de semer, guidé par cette considération : si même le labourage du champ est défendu, parce qu'il pourrait faire remuer un cadavre étendu dans la terre, l'ensemencement l'est à plus forte raison.

fabrication de pots pour sacrifices. » Ce texte parallèle nous apprend qu'on défendit de planter et de semer à Jérusalem parce qu'un ou plusieurs cadavres y avaient été déterrés et qu'on voulait prévenir une nouvelle impureté en empêchant d'en travailler dorénavant le sol. Il aurait fallu creuser le terrain pour planter un nouvel arbre, ce qui aurait pu amener la découverte d'autres cadavres ; les racines auraient pu entrer en contact avec des ossements humains et partant l'arbre et ses fruits auraient répandu l'impureté. Un seul jardin fut excepté de la mesure à cause de son ancienneté et quoiqu'il ne contînt pas seulement des roses[1], mais qu'il fût en même temps un verger. Il est clair qu'il n'était pas situé sur la Montagne du Temple, comme le montre aussi la localisation vague « à Jérusalem ».

## IV

### MORTS ET OSSEMENTS DANS LES RUES DE JÉRUSALEM

M. Krauss a essayé de prouver que la mesure qui vient d'être examinée ainsi que d'autres privilèges de Jérusalem, énumérés dans la baraïta, s'appliquaient primitivement à la Montagne du Temple seulement et n'ont été étendus que par erreur à toute la ville de Jérusalem. Pour se convaincre que cette opinion est inadmissible, il aurait dû lui suffire de prendre garde à cette phrase, qui ne manque dans aucune des versions de la baraïta relative à ces privilèges : on ne laisse pas passer la nuit à un mort dans Jérusalem. Sans doute une baraïta[2] permet d'apporter le corps d'un mort dans le camp lévitique, c'est-à-dire à Jérusalem sur la Montagne du Temple, jusqu'au mur du parvis intérieur. Mais comme le montre le contexte, il s'agit là de délimiter, par des exemples extrêmes empruntés à la théorie, les différentes zones au point de vue lévitique ; dans la réalité, il n'est jamais venu à

1. Comme l'admettent Graetz, *Geschichte*, III, 4e éd., 505, et Krauss, *l. c.*, p. 32 et s., induits en erreur par le nom du jardin. Mais R. Juda rapporte (*Maasser.*, II, 5) qu'on vendit une fois trois à quatre figues du jardin de roses pour un as et qu'on ne donna jamais de prélèvement ni de dîme de ses fruits. Il semble que la mention de l'exception faite pour ce jardin ne s'est conservée que parce qu'un docteur soutenait qu'on ne devait planter aucun jardin à Jerusalem, à quoi un autre répondit en signalant l'existence de celui-là.

2. *Pesahim*, 67 *a*. T. *Kélim*, I, 8 : וטמא מת מותר ליכנס למחנה לויה ולא טמא מת בלבד אמרו אלא אפילו מת עצמו שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו עמו במחיצתו ; la *Mechilta de R. Simon*, p. 39, a הר הבית pour מחנה לויה.

l'idée de personne d'apporter un mort sur la Montagne du Temple. Et pourquoi un cadavre n'aurait-il pas pu y rester pendant la nuit, s'il pouvait y rester le jour? Peut-on croire que, si un homme tombait mort sur la Montagne du Temple, son corps y était gardé la nuit au lieu d'être immédiatement enlevé? Mais en dehors même de ces considérations, la défense en question s'explique par un fait bien connu : c'est que le mort, en Palestine, était enterré immédiatement après le décès et en tout cas avant la tombée de la nuit, si possible (Deutér., xxi, 23). Il en était ainsi à l'époque rabbinique, comme on le voit par la mischna suivante[1] : « Celui qui laisse passer la nuit à son parent mort transgresse un commandement ; c'est seulement si le retard est causé par le désir d'honorer le mort, en lui procurant une bière ou des vêtements mortuaires, que le commandement n'est pas transgressé. » Cet usage était déjà observé avant la destruction du second Temple ; on le voit par cette interprétation du *Sifra*[2] : « Il est de règle qu'à Jérusalem on ne laisse pas un mort passer la nuit », aussi bien que par le récit de la fuite de R. Yohanan b. Zaccaï, dont les disciples, emportant leur maître dans une bière hors de Jérusalem assiégée, disent aux gardes de la porte : « Ne savez-vous donc pas qu'on ne laisse pas un mort passer la nuit à Jérusalem[3]? » Contrairement à d'autres villes, à Jérusalem un mort ne devait en aucun cas rester une nuit, évidemment parce qu'on tenait à assurer autant que possible à la ville sainte la pureté lévitique, qui s'imposait en premier lieu pendant les fêtes de pèlerinage, mais qui était toujours nécessaire eu égard au Temple et aux sacrifices.

Ce qui montre que telle est bien la raison de la défense, c'est une autre défense, formulée dans la même baraïta et également relative au stationnement du mort à Jérusalem : on ne doit pas dresser des ossements humains au milieu de la ville[4]. Cette règle se rapporte à l'usage d'exposer le corps, placé sur un brancard,

1. *Sanhedrin*, vi, 5 : ולא זו בלבד אלא כל המלין את מתו עובר בלא תעשה. הלינו לכבודו להביא לו ארון ותכריכין אינו עובר עליו. Dans *Sanh.*, 47 *a* : *Semahot*. xi ; *Sifré Deut.*, 221 : *Midrasch Tannaïm*, 132, c'est une baraïta qui porte : תא שמע הלינו לכבודו לשמע עליו עיירות להביא לו מקוננות להביא לו ארון ותכריכין אינו עובר עליו שכל העושה אינו אלא לכבודו של מת. Dans *Sanh.*, 46 *b*, R. Simon b. Yohaï dit : מנין למלין את מתו שעובר עליו בלא תעשה תלמוד לומר כי קבר תקברנו מכאן למלין את מתו שעובר בלא תעשה, il est défendu, d'après Deut., xxi, 23, de laisser un mort passer la nuit sans sépulture. Peut-être les Juifs de Galilée n'enterraient-ils pas leur morts le jour même, de sorte que R. Simon tient à montrer que c'est enfreindre la loi.

2. *Sifra*, sur Levit., xxvi, 25, p. 112*a*, § 1.

3. *Abot R. Nathan*, iv, 12 *a* (voir plus haut, *Revue*, LXII, 204).

4. ואין מעמידין בתוכה עצמות אדם.

sur la place ou dans la rue, où avaient lieu des lamentations publiques, usage dont les sources talmudiques parlent comme d'un fait connu[1]. Il n'y a là rien d'extraordinaire et l'exécution de la défense n'offrait aucune espèce de difficulté. Mais les *Abot de R. Nathan* donnent, au lieu de « dresser », la leçon « faire passer » : on ne doit pas faire passer des ossements humains par Jérusalem[2]. Cette fois, la défense vise l'usage de transporter le corps d'un endroit dans un autre à fin d'inhumation[3]; elle n'a rien d'invraisemblable en soi; elle n'a d'autre but que de garantir la pureté lévitique, qui serait compromise par le séjour d'un mort, source d'impureté grave.

C'est le même principe qui a commandé la défense de construire, aux maisons de Jérusalem, des balcons et des corniches débordant sur la rue[4] : il est formellement indiqué qu'on prévenait ainsi l'impureté lévitique transmise par recouvrement[5]. Dans aucune autre législation on ne nous demanderait d'établir par des preuves la vraisemblance d'une telle mesure. Les Grecs et les Romains se réservaient le droit de réglementer l'architecture des maisons aux angles des rues. Pourquoi donc la défense serait-elle invraisemblable ici? Serait-ce parce que la prescription de la baraïta n'est pas inspirée par le besoin d'assurer la sécurité des passants et la liberté de la circulation ni par le désir de favoriser la beauté des maisons, mais par la préoccupation de garantir aux piétons la pureté lévitique dans leurs rapports avec le Temple? Du même coup on reconnaîtra que l'interdiction ne se rapporte pas au Temple et à ses dépendances, où une telle impureté mortuaire ne se présentait pas et où on n'avait pas besoin de prendre des mesures pour les empêcher de devenir impurs[6].

1. *Semahot*, XI : מניחין את האיש ברחוב ואין מניחין את האשה. עולין בחבר עיר על האיש ואין עולין בחבר עיר על האשה. Comp. *Moëd Katan*, III, 8 : אין מניחין את המטה ברחוב שלא להרגיל את ההספד ולא של נשים לעולם מפני הכבוד. Les jours de demi-fêtes on ne doit pas exposer la bière d'un homme pour raison de lamentation publique.

2. אין מעבירין בתוכה עצמות אדם.

3. *Semahot*, XIII : המעביר עצמות בבלי וכתבי הקודש ממקום למקום לא יניחם לא בקרון ולא בספינה ולא על גבי בהמה ולא ישב עליהם... Celui qui transporte des ossements ou des écrits saints d'un endroit à un autre ne doit pas les poser sur une voiture, ni sur un bateau, ni sur le dos d'un animal, et il ne doit pas s'asseoir sur ces ossements ou sur ces écrits. Ici aussi on emploie le verbe מעביר, alors que la baraïta parallèle de *Berachot*, 18 *a*, a המוליך.

4. *Tosseftà Negaïm* et *Abot R. Nathan* (voir plus haut).

5. ואין מוציאין הימנה זיזין וגזוזטראות לרשות הרבים מפני אהל הטומאה. v. aussi jer. *Nazir*, VII, 56 *b*, l. 9.

6. Ajoutez que dans le Temple, le parvis dit des femmes avait des balcons : כיון

Quand bien même le motif de la défense n'eût pas été indiqué et qu'on se fût borné à formuler la prescription[1], nous aurions été amenés à retrouver le motif en examinant le contexte ainsi que les autres textes halachiques relatifs aux balcons et corniches. Car il est bien vrai que la Mischna de *Baba Batra* interdit de construire des balcons et des corniches en saillie pour ne pas gêner la circulation dans la rue[2]; mais comme, dans notre baraïta, les articles précédents constituent tous des mesures de précaution ayant pour effet d'empêcher que les cadavres communiquent leur impureté, celui qui a pour objet les balcons et les corniches doit trahir des préoccupations et viser des mesures du même genre, et telles que nous en trouvons effectivement dans la Mischna d'*Ahilot*. Seulement, comme les règles énoncées par notre baraïta sont — nous l'avons montré — antérieures à l'an 70, on doit se demander à quel moment du développement de la législation sur la pureté lévitique la loi de Nombres, XIX, 14, 18 (tout dans une véritable tente est rendu impur par le cadavre qu'elle recouvre) a été étendue aux balcons et corniches.

Les mischnas anonymes d'*Ahilot*, XIV, 1 et VIII, 2, donnent déjà cette extension comme règle ; dans celle de XIV, 3, R. Yohanan b. Nouri et R. Josué b. Hanania discutent sur le point de savoir si une canne placée au-dessus de la porte et faisant saillie en quelque sorte forme recouvrement d'un cadavre, et R. Yohanan observe que la canne ne doit pas être, à cet égard, plus qu'une corniche[3]. Nous en déduisons que, vers 90-130, il était incontestablement établi qu'une corniche était assimilée à une tente au point de vue du recouvrement. En outre, dans *Ahilot*, XIV, 4, 5, R. Eliézer et R. Josué examinent des questions de détail relatives à différentes espèces de corniches au sujet de l'impureté lévitique. Cette controverse, comme la précédente, porte naturellement à croire que déjà les deux écoles des Schammaïtes et des Hillélites, dont les opinions sont représentées par R. Eliézer et R. Yohanan b. Nouri, d'une part, et par R. Josué de l'autre, s'étaient mises d'accord sur la propriété de la corniche, et c'est peut-être la raison pour laquelle nous ne trouvons pas dans nos sources un examen de la question

שראי בית דין שהן באין לידי קלות ראש עשר שלש גזוזטראות בעזרה כנגד שלש רוחות ששם נשים רואות בשמחת בית השואבה (T. *Soucca*, IV, 1 ; Babli, 51 *b* ; Yerouschalmi, V, 55 *b*, l. 37) : et il n'est fait nulle part allusion à une objection qu'aurait faite un docteur soucieux de pureté lévitique.

1. Comme dans la baraïta de *Baba kamma*, 82 *b*.

2. *B. b.*, III, 8 : אין מוציאין זיזין וגזוזטראות לרשות הרבים.

3. אל יחמור זה מן הזיז.

principale et générale, celle des corniches mêmes[1]. Par contre, nous trouvons, sur un détail de cette question une discussion qui montre clairement jusqu'où les deux écoles poussaient l'application du principe. On lit, toujours dans le même traité[2] : si des fossoyeurs recouvrent un four qui est placé dans une maison et dont la cheminée est cintrée et dirigée du côté du dehors, tout est impur d'après l'opinion des Schammaïtes ; d'après les Hillélites le four est impur, mais la maison est pure. R. Akiba dit : même le four est pur. Ici, et dans un cas analogue[3], le corps d'un homme forme le recouvrement simultané du cadavre et du four, nécessaire pour rendre impur ce dernier et indirectement la maison elle-même par suite du cadavre. Même des objets meubles, tel que l'aiguillon à bœufs posé sur l'épaule du laboureur, sont considérés comme formant recouvrement du cadavre que la charrue a déterré par hasard à ce moment, et cette règle, comme le montre la critique de R. Tarphon, était reconnue avant ce docteur, c'est-à-dire avant l'an 70[4]. Or, comme le même principe s'applique aux saillies des maisons, telles que balcons et corniches, il est plus que probable qu'avant la destruction du Temple ces motifs architecturaux étaient déjà inclus dans la loi du recouvrement de cadavres et, partant, interdits à Jérusalem. Comme les Schammaïtes, dans leurs exigences pour la pureté lévitique, allaient ici fort loin, il est vraisemblable que ce sont eux les auteurs de cette extension si large de la loi sur la tente et qu'ils l'ont fait passer dans les actes le jour où ils ont disposé d'une forte majorité dans le conseil qui faisait autorité.

Il est possible que, si l'on a exigé l'enlèvement de tous les arbres de Jérusalem, c'est qu'on craignait que les arbres communiquassent l'impureté en recouvrant des cadavres ou des parties de cadavres. Car non seulement les arbres d'un jardin dont les branches dépassent sur la rue doivent être taillés suivant le fil à plomb à

1. Un fondement biblique de l'extension de la règle à tous les objets faisant saillie est indiqué par R. Isaac dans *Sifré*, Nombres, 126 : מנין לעשות כל המאהילים כאוהל. רבי יצחק אומר מה מצורע הקל עשו בו כל המאהילים כאהל מת חמור אינו דין שנעשה בו כל המאהילים כאהל. Il est singulier que *Sifré zouta* sur Nombres, XIX, 14, p. 142, Horovitz (תורת האהל תורת כל המאהילין, את מה אני מרבה, הבתים והבורות והמערות המנהרות והשכבים והשקיפין והסלעים וכותל שהוטה...), qui a exactement la même énumération qu'*Ahilot*, VIII, 2, ne donne pas הזיזין והגזריות. Divergence de principe ou énumération incomplete ?

2. *Ahilot*, V, 1 : תנור שהוא עומד בתוך הבית ועינו קמורה לחוץ והאהילו עליו קוברי המת, בית שמאי אומרים הכל טמא ובית הלל אומרים התנור טמא והבית טהור. רבי עקיבא אומר אף התנור טהור.

3. *Ibid.*, XI, 4-6.

4. *Ibid.*, XVI, 1.

cause de l'impureté lévitique [1], impureté qui est causée par le fait que le feuillage forme recouvrement sur des cadavres et des hommes [2]; mais encore, nous apprend une baraïta sur le signalement des tombeaux, on ne marque pas les emplacements qui sont sûrement impurs, on marque seulement ceux qui sont douteux, et ces derniers sont : le recouvrement formé par un arbre des objets qui dépassent sur la rue par dessus la haie et un champ dans lequel on a trouvé un cadavre [3]. On craint que l'arbre n'ait été planté là parce qu'il s'y trouvait un tombeau [4], et, comme le dernier est recouvert par le feuillage, celui qui passerait sous l'arbre serait atteint d'impureté grave.

Mais le principe de la source douteuse d'impureté était-il déjà formulé et reconnu à l'époque du Temple? On ne peut rien conclure de *Nazir*, VII, 3, où R. Josué parle d'une manière générale d'impuretés qui ne rendent pas le nazir tellement impur que la période de son naziréat en soit interrompue ; quoiqu'il soit certain qu'il vise l'énumération du paragraphe précédent, il n'est pas prouvé qu'il connaissait chaque article de cette énumération. Mais la question est tranchée sans plus par la baraïta suivante [5]. R. Josué dit à R. Eliézer : Ne reconnais-tu pas, toi aussi, qu'un nazir qui a marché sous des arbres dont le feuillage forme recouvrement ou sous des pierres ressortant de la clôture doit compter les jours en

1. *Baba batra*, II, 14 : רבי שמעון אומר כל האילן כנגד המשקולת מפני הטומאה.

2. Baraïta dans *Baba batra*, 27 *b* en bas : תנא מפני אהל הטומאה.

3. *Moëd katan*, 5 *b* en haut : ואין מציינין על הוודאות אבל מציינין על הספיקות ואלו הן הספיקות סככות ופרעות ובית הפרס : comp. *Ahilot*, VIII, 2 : אלו הן הסככות אילן שהוא מיסך על הארץ והפרעות היוצאות מן הגדר. Ces trois sortes d'impureté lévitique se retrouvent à propos du nazir, dans *Nazir*, VII, 2, avec d'autres du même caractère : אבל הסככות והפרעות ובית הפרס וארץ העמים והגולל והדופק... על אלו אין הנזיר מגלח... (ne suffisent pas à rendre le Nazir impur). Dans *Nidda*, VII, 5, on dit des Samaritains qu'on les croit pour les signalements de tombeaux, mais non lorsqu'il s'agit d'impureté lévitique : נאמנין על ציון קברות ואין נאמנין לא על הסככות ולא על הפרעות ולא על בית הפרס.

4. C'est ce qui ressort clairement de la baraïta de *Nidda*, 57 *a* : תניא שדה שאבד בה קבר נאמן כותי לומר אין שם קבר לפי שאינו מעיד אלא על גופו של קבר. אילן שהוא מיסך על הארץ נאמן לומר אין התחיו קבר לפי שאינו מעיד אלא על גופו של קבר. Le Samaritain est cru quand il dit que dans un champ où un tombeau s'est perdu, il ne s'en trouve aucun, car sa déclaration ne se rapporte qu'au tombeau lui-même ; de même quand il dit qu'il ne s'en trouve aucun sous un arbre qui forme toiture sur la terre. Tos. *Nidda*, VI, 16, a, au lieu de ces mots : « un arbre qui forme tente sur un tombeau » ואילן המאהיל על גבי קבר אינו קבר. Cf. Targoum Yonathan et Targoum Yerouschalmi sur Genèse, L, 1, et *Tossafot*, sur *Nidda*, 57 *a*.

5. *Nidda*, 68 *b* : אמר לו רבי יהושע (לרבי אליעזר) ואתה אי אתה מודה בזב שראה קרי ובנזיר שהילך סככות ופרעות שְמונָה בסירוגין והתורה אמרה והימים הראשונים יפלו.

sautant? Les deux docteurs doivent donc avoir connu ces cas d'impureté douteuse comme cas incontestés, tout comme le premier de ces cas, le champ dans lequel on a trouvé, en le labourant, un cadavre, cas où nous avons reconnu une extension des lois de pureté innovée probablement par les Schammaïtes [1]. Comme Jérusalem avait en son sein des tombeaux, les uns certains, les autres présumés, et que ces derniers ne pouvaient pas toujours être retirés, on était obligé, d'après l'opinion des rigoristes, d'enlever les arbres plantés dans les rues.

C'est encore le désir de prévenir l'impureté lévitique provoquée par des parties de cadavres qui est le fondement de la dernière défense énumérée parmi les privilèges de Jérusalem. Elle est ainsi conçue : on ne fait pas (ou : on ne laisse pas) à Jérusalem de tas de fumier à cause de l'impureté lévitique ; on ne fait pas de tas de fumier à Jérusalem dans la rue [2]. Il y en avait naturellement dans les cours de presque toutes les maisons, où ils ne compromettaient pas la pureté lévitique des passants et ne pouvaient pas être interdits à ce titre. En revanche, l'autorité à laquelle incombait le soin d'empêcher autant que possible l'impureté lévitique de se produire devait procéder à l'égard des tas de fumier exposés dans la rue comme à l'égard des balcons et des corniches des maisons et à l'égard des plantations d'arbres ; et de même que, dans les autres cas, c'était seulement la protection de la rue qui était matière à légiférer, il en était ainsi ici, comme la seconde version des *Abot de R. Nathan* le dit formellement (des maisons dans la rue). Aucun mot ne donne le moindre semblant d'indication pour restreindre la défense à la Montagne du Temple, et comme la même impureté pouvait atteindre celui qui se rendait au Temple dans n'importe quelle rue de la ville, mais non pas le Temple même, on n'a aucune raison, jusqu'à preuve du contraire, d'établir un rapport quelconque entre la défense en question et le sanctuaire.

Si ce résultat est clair, parce qu'évident, on s'expliquera une autre règle, en apparence contradictoire. Une mischna prescrit [3] : on n'élève pas de poules à Jérusalem à cause des sacrifices ; dans toute la Palestine les prêtres n'élèvent pas de poules à cause de la

1. Il est vrai que le passage parallèle de la Tosseffa de *Nidda*, IX, 13, a tout autre chose à la place de ces mots : בנזיר שהוא יושב על גבי סכך וברואה קרי בתוך ימי ספירתן ; mais cet autre texte ne donne guère de sens.

2. Tosseffa de *Negaïm* et *Abot R. Nathan* : ואין מקיימים בה אשפתות מפני הטומאה ; baraïta : ואין עושין בה אשפתות ; deuxième version de *Abot R. N.* : ולא עושין אשפתות מתוכה לרשות הרבים.

3. *Baba kamma*, VII, 7 : אין מגדלין תרנגולין בירושלים מפני הקדשים ולא כהנים בארץ ישראל מפני הטהרות.

pureté lévitique des aliments. La Tossefta formule la défense autrement[1] : on n'élève pas de poules à Jérusalem à cause des sacrifices, mais s'il y a pour les poules un jardin ou un tas de fumier, on peut en élever. M. Krauss[2] trouve fort singulière la contradiction entre la Mischna et la Tossefta, sans même essayer de saisir le sens, pourtant fort simple, des termes employés. Un jardin ou un tas de fumier était situé derrière la maison ou dans la cour, non dans la rue[3] : les poules n'étaient pas gardées, mais étaient dans la cour, où elles se tenaient sur le tas de fumier[4]. Dans la rue le fumier n'est supportable qu'à certaines époques et seulement pour peu de temps : « Si quelqu'un porte du fumier dans la rue, un autre doit le transporter en même temps dans le champ[5]. »

1. T. *B. k.*, VIII, 10 : אין מגדלין תרנגולין בירושלים מפני הקדשים. אם יש לפניהם גינה או אשפה הרי זה מותר.

2. *L. c.*, p. 29. — On doit admettre que cette défense a été observée aussi longtemps que le contraire n'est pas prouvé. Les objections de M. Krauss sont sans valeur, car la défense n'a pas toujours existé, mais a probablement été portée peu d'années seulement avant la destruction du Temple et même alors elle n'a pas été généralisée. Dans sa *Talmudische Archäologie*, II, 137, M. K. ajoute : « Nous constatons positivement qu'il y avait des poules à Jérusalem à l'époque du Temple. » Mais aucun des textes qu'il allègue (גבר dans *Tamid*, I, 2, et *Yoma*, I, 8 ; תרנגול dans *Edouyot*, VI, 1) ne contredit le résultat déduit des passages cités par nous.

3. Voir p. ex. *Houllin*, 12*a*. Comp. la baraïta de *Pesahim*, 8*b* : « Issi b. Juda disait : « Ta vache paîtra dans le pré et aucune bête féroce ne la blessera, ta poule grattera dans le tas de fumier et aucune belette ne la blessera » ; *Berachot*, 25*a* : j. *Aboda zara*, I, 5 (39*d*, l. 44), *Baba mecia*, 86*b*.

4. Voir *Baba batra*, III, 5 : אלו דברים שיש להם חזקה. היה מעמיד בהמה בחצר תנור וכירים וריחים ומגדל תרנגולין ונותן זבלו בחצר אינה חזקה... הכניס תרנגולין לתוך הבית ועשה מקום לזבלו עמוק שלשה או גבוה שלשה הרי זו חזקה ; de même *Nedarim*, V, 1 : השותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורין ליכנס בחצר... ושניהם אסורים להעמיד שם ריחים ותנור ולגדל תרנגולים. Dans les deux cas les poules sont dans le jardin.

5. *Baba mecia*, X, 5 : המוציא זבלו לרשות הרבים המוציא מוציא והמזבל מזבל. Cf. *Baba kamma*, III, 3, et j. *Baba mecia*, X (12*c*, l. 48) : תני פורק אדם זבלו בפתח חצירו ברשות הרבים לפנותו מיד אבל להשהותו אסור, בא אחר והוזק הרי זה חייב. רבי יודה אומר בשעת הזבלים פורק אדם זבלו בפתח חצירו ברשות הרבים כדי שיתפרך ברגלי אדם ובהמה שלשים יום שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ : passage parallèle dans la baraïta de *Baba mecia*, 118*b* : Tossefta, XI, 8 : תניא רבי יהודה אומר בשעת הוצאת זבלים אדם מוציא זבלו לרשות הרבים וצוברו כל שלשים יום כדי שיהא נישוף ברגלי אדם וברגלי בהמה שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ. Un des docteurs, celui qui n'est pas nommé et qui est évidemment R. Méir, défendait de transporter le fumier dans la rue : au contraire, R. Juda, tenant compte des besoins de l'agriculture, permettait de déposer du fumier pour trente jours devant l'entrée de la cour, dans la rue, afin que le fumier fût trituré par les hommes et les bêtes. Il est vrai que ce délai se place au second siècle et en Galilée, où R. Nathan y prit part, mais il confirme ce que nous savions par ailleurs, à savoir que le tas de fumier avait sa place pendant toute l'année dans la cour. Cf. encore T. *Baba mecia*, XI, 12 ; *Baba batra*, 11*b* ; j. *B. b.*, I, 5 (13*a*, l. 23) : זבל שבחצר מתחלק לפי פתחים, « le fumier d'une cour commune à plusieurs se partage d'après les portes ».

Aucune source ne précise la nature de l'impureté lévitique du tas de fumier, à cause de laquelle les poules ne doivent pas être élevées à Jérusalem. Mais la baraïta de *Baba Kamma* sait que c'est à cause des insectes[1]. Toutefois comme le mot טומאה, sans aucune détermination, désigne difficilement une impureté de cette espèce et que le même mot désigne, dans la même énumération, l'impureté produite par des fragments de cadavres, il me semble possible qu'ici aussi l'auteur ait en vue cette dernière impureté : des poules, en grattant le sol, peuvent déterrer des parcelles d'ossements humains, dont il suffit de la grosseur d'un grain d'orge pour rendre impur par le contact[2].

C'est sur le même principe que me paraît fondée la défense de la baraïta de faire, à Jérusalem, des fours pour cuire des vases de terre. Le Talmud[3] indique comme motif la fumée dégagée par ces fours ; ce serait donc une mesure de police analogue à celle prise plus tard par R. Natan pour éloigner, à une certaine distance des villes, les fours qui peuvent être portés au rouge[4], et ce rabbin aurait étendu à toutes les localités une règle antérieure édictée seulement pour Jérusalem. Mais le contexte qui encadre cette ancienne prescription fait soupçonner une loi lévitique. Comme le sol de Jérusalem ne devait pas être fouillé dans la crainte qu'on n'y découvrît des tombeaux, il était logique d'y défendre d'y dresser des poèles[5]. Une autre considération pourrait avoir pesé dans le même sens : c'est que le sol de Jérusalem devait être considéré comme champ de tombeaux présumé et qu'il y avait

1. *B. k.*, 82 *b* : משום שקצים, mieux משום שרצים, ainsi expliqué par Raschi : les insectes vivent dans le fumier et causent beaucoup d'impureté en y mourant ; ils rendent ainsi les sacrifices impurs à Jérusalem. Comp. *Kélim*, VIII, 5, où il est question d'insectes avalés par une poule. Dans *Lév. r.*, XXV, 5, une vieille poule dit à son petit : « Va gratter ton tas de fumier ». Sur la Mischna, Raschi observe que les poules ont l'habitude de gratter les tas de fumier ; elles peuvent donc facilement introduire dans la maison un os d'insecte de la grosseur d'une lentille et rendre ainsi impurs des sacrifices. La mention d'un os d'insecte étonne ici, car pour un insecte il suffit de שרץ כעדשה pour entraîner l'impureté et on n'a pas besoin d'un os. Rabbinovicz note en effet que ces mots manquent dans une édition de Venise.

2. *Nazir*, VII, 2. Cf. T. *Ahilot*, XVII, 8 : בית הפרס שעשה בו אשפה גבוהה עשרה טפחים ויכול להסיטו טהור. עקרן ממקומו טמא רבן שמעון בן גמליאל מטהר ; il s'agit d'un tas de fumier dans un champ où on a déterré un cadavre. La regle est postérieure a 135.

3. *Baba kamma*, 82 *b*.

4. T. *B. b.*, I, 10 : מרחיקין את הכבשנית מן העיר חמשים אמה.

5. On peut objecter qu'on ne défend pas ici des vases non cuits, de sorte que ce qui paraît avoir été interdit, ce n'est pas de creuser, mais de cuire l'argile. Mais כבשון semble avoir pris le sens d'atelier de potier en général ; voir T. *Para*, V, 1 ; *Haguiga*, 26 *a* : ובירושלים נאמנין על הקדש. תנא נאמנין על כלי חרס. וכל כך למה שאין עושין כבשנות בירושלים.

lieu d'appliquer la règle d'après laquelle la terre d'un tel champ ne doit pas être employée dans la fabrication de vases pour sacrifices [1].

Un dernier point dans la liste des privilèges de Jérusalem présente des difficultés particulières ; c'est celui qui est ainsi formulé dans la Tossefta de *Negaïm* : on ne donne pas de place à Jérusalem à un גר תושב, tandis que les *Abot de R. Nathan* disent : on ne fait pas de place à Jérusalem à un גר תושב. Qu'est-ce qu'un *guer toschab* ? La littérature talmudique ne permet pas de répondre clairement à cette question. D'après R. Méir, c'est un païen qui a déclaré, en présence de trois docteurs, qu'il n'adore pas d'idoles ; d'après R. Juda, c'est un païen qui a accepté d'accomplir les sept préceptes de Noachides ; d'autres disent que cette acceptation ne suffit pas encore à lui conférer ce caractère ; il faut que ce soit un prosélyte qui a accepté tous les commandements, hormis l'abstention de la chair d'animaux crevés [2]. Ainsi les opinions sur le *guer toschab* étaient encore très discordantes au second siècle et nous ne savons laquelle représente une conception ancienne. Si nous laissons de côté les textes dont le sujet est étranger à notre étude, il en reste un qui expose les

1. *Ahilot*, XVIII, 2-4.

2. *Aboda zara*, 64 *b* : מיתיבי איזהו גר תושב כל שקיבל עליו בפני שלשה חברים שלא לעבוד עבודה זרה דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים כל שקבל עליו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח. אחרים אומרים אלו לא באו לכלל גר תושב אלא איזהו גר תושב זה גר אוכל נבלות שקבל עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות : j. *Yebamot*, VIII, 1 (8 *d*, l. 30 et s.). *Baba mecia*, V, 6 : אין מקבלין צאן ברזל מישראל מפני שהוא רבית אבל מקבלין צאן ברזל מן הנכרים ולווין מהן ומלוין אותן ברבית וכן בגר תושב. On ne doit pas accepter d'un juif du *pecus ferreum*, parce que c'est de l'usure ; mais on peut en accepter d'un non-juif, comme on peut aussi lui emprunter et lui prêter à intérêt ; il en est de même du *g. t.* Nous voyons donc le *g. t.* assimilé ici à un non-juif. *Ibid.*, IX, 12 : גר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו ואין בו משום לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר. « Le précepte de payer au journalier son salaire le jour même s'applique au *g. t.*, mais non la défense de garder chez soi jusqu'au lendemain le salaire du journalier ». Par *B. m.*, 111 *b*, nous apprenons que cette règle appartient à R. Yosé b. R. Juda (vers 200) ; mais une autre baraïta citée au même endroit nous apprend qu'elle avait déjà été enseignée par l'école de R. Ismaël (תנא דבי רבי ישמעאל), soit vers 135-160. *Negaïm*, III, 1 : הכל מיטמאין בנגעים חוץ מן הנכרי וגר תושב. « tout homme devient impur par la lèpre sauf le païen et le *g. t.* » : ici il est assimilé au païen. — *Maccot*, II, 3 ; T. *Maccot*, II, 7 : הכל גולין על ידי ישראל וישראל גולין על ידיהן חוץ מעל ידי גר תושב וגר תושב אינו גולה אלא על ידי גר תושב. « Quiconque tue un juif par mégarde doit s'exiler et si un juif tue n'importe qui, il doit s'exiler, sauf s'il tue un *g. t.* ; celui-ci ne doit s'exiler que s'il tue un *g. t.* comme lui » : dans les deux cas il n'est pas assimilé au juif. Comp. *Sifré Deut.*, § 181 : מה תלמוד לומר רעהו רעהו רעהו שלש פעמים, רעהו פרט לאחרים, רעהו פרט לגר תושב, רעהו כבר קראתו התורה רעהו שנאמר אשר יכה רעהו בבלי דעת : le non-juif et le *g. t.* sont exclus du « compagnon », ce qui montre au moins que le

rapports du *guer toschab* avec les lois lévitiques. Il est ainsi conçu[1] : « Les païens et le *guer toschab* ne rendent pas impur à la suite de pertes séminales, mais ils sont en tout impurs comme des hommes ayant eu une perte séminale ; on brûle à cause d'eux les prélèvements sacerdotaux, mais on ne se rend pas coupable à cause d'eux d'impureté du Temple et de ses sacrifices ». L'antiquité de cette règle relative aux païens résulte du fait que le sang et la salive des païens entraînaient l'impureté lévitique[2], non seulement en théorie, mais aussi dans la pratique, telle qu'elle était observée dans le Temple de Jérusalem[3]. Comme le païen cause l'impureté lévitique aussi longtemps qu'il n'a pas adopté le judaïsme avec tous ses préceptes, en devenant un prosélyte complet, le *guer toschab* n'avait pas besoin d'être mentionné spécialement ; et si les non-juifs devaient être tenus à distance du Temple et de toutes les choses saintes pour que la pureté lévitique restât intacte, il en était de même, sans aucune distinction, pour le *guer toschab*. Donc, lorsque à l'époque qui est présumée dans nos listes des privilèges de Jérusalem, on s'efforçait de sauvegarder cette pureté, avec une rigoureuse logique, dans toute la ville sainte[4], le *guer*

second n'est pas un juif, mais n'est pas non plus un non-juif. *Sifré zouta* sur Nombres, xxxv, 22 (p. 185 Horovitz) : כי יזיד פרט לשוגג, איש פרט לקטן, על רעהו פרט לתושב : le *g. t.* est exclu du רעהו d'Exode, xxi, 14 ; mais le non-juif est seul entièrement exclu, *ibid.*, sur xxxv, 15 (לבני ישראל ולגר ולתושב בתוכם תהיינה שש הערים האלה למקלט) et il est placé sur le même degré que le prosélyte dans *Sifré Nombres*, 160, p. 61 *a* : אין לי אלא לבני ישראל, לגרים מנין, תלמוד לומר ולגר ולתושב בתוכם. *Mechilta R. Simon*, sur Exode, xxi, 14 : רעהו, פרט לגר תושב. מוציא אני את אחרים שאין להם מצוות בישראל, עדאן לא אוציא את גר תושב שיש לו מצוות בישראל, תלמוד לומר רעהו פרט לאחרים רעהו פרט לגר תושב. « Je pourrais croire que seul le non-juif est à exclure parce que pour lui le commandement (de le nourrir) n'existe pas à l'égard du juif, mais que le *g. t.* ne doit pas être exclu parce que le commandement existe pour lui : c'est pourquoi la Tora l'exclut formellement en employant le mot רעהו ». Il est clair que le *g. t.* se distingue par quelque chose du non-juif, ce que confirme la discussion citée en premier lieu. Cf. Schürer, *Geschichte*, III, 4e éd., p. 177 et suiv.

1. T. *Zabim*, ii, 1 : הגוים והגר והתושב אינן מטמאין בזיבה ואף על פי שאינן מטמאין בזיבה טמאין כזבין לכל דבריהם ושורפין עליהם את התרומה ואין חייבין עליהן על טומאת מקדש וקדשיו. Il n'est guère douteux qu'il faille lire והגר תושב, car c'est celui-ci et non le vrai prosélyte qui est assimilé au païen, voir R. Simson de Sens *ad locum* ; Schwarz, *Die Erleichterungen der Schammaiten*, p. 77, n. 3 : effectivement le *Sifra*, sur Lévitique, xv, 1 (p. 74 *d*), connaît seulement le prosélyte et le comprend avec les Juifs.

2. *Edouyot*, v, 1 ; *Nidda*, iv, 3 ; c'est un des allègements des Schammaïtes.

3. T. *Yoma*, iv, 20, et parallèles.

4. Car autrement cette exclusion ne s'explique qu'au moment de la fête du pèlerinage. C'est ainsi qu'au témoignage de Josèphe, *Bellum*, I, xi, 6, Hyrcan II, lorsque la fête approcha, envoya un message à Hérode pour l'empêcher d'entrer à Jérusalem, car il ne devait pas faire venir des non-juifs à Jérusalem à côté des Juifs, ceux-ci

*toschab*, bien qu'il observât quelques commandements fondamentaux, devait être exclu en même temps que les païens. Nous ne savons pas, du reste, jusqu'à quel point cette règle s'accordait avec la réalité. Il est intéressant de noter que le « métèque » est exclu du tableau messianique des *Psaumes de Salomon*, tracé par un Pharisien : « Le métèque et l'étranger ne demeureront plus avec eux [1]. » Mais ce que le poète veut peindre, c'est la pureté du pays, d'où est bannie l'iniquité et qu'habite seul un peuple saint ; la pureté lévitique était étrangère à ses préoccupations. C'est seulement quand les Schammaïtes, par l'une des « dix-huit mesures », eurent dénoncé le non-juif comme communiquant l'impureté au plus haut degré et à tous les points de vue [2], que s'imposa la conclusion qu'il fallait l'éloigner pour toujours de la ville [3].

Arrivés au terme de cette étude, embrassons d'un coup d'œil le long chemin que nous avons parcouru. Dans les vingt dernières

s'étant purifiés en vue de la fête. Dans le texte parallèle des *Antiquités*, XIV, xi, 5, le message est ainsi énoncé : « Comme le peuple s'était sanctifié, les non-juifs ne doivent pas être admis. » D'un autre côté, Josèphe dit, *Bellum*, VI, ix, 3, à propos du sacrifice pascal : « Car les lépreux, ceux qui ont eu une perte séminale, les femmes en train de se purifier de leurs règles et ceux devenus impurs autrement ne doivent pas prendre part à ce sacrifice, ni non plus les non-juifs, qui auraient pu se trouver présents au culte. » Comme le texte que nous étudions ne parle nullement de fêtes, mais défend d'une manière générale de faire une place au *guer toschab* à Jérusalem, il doit avoir pour but d'assurer à Jérusalem une pureté plus rigoureuse et constante.

1. *Psaumes de Salomon*, xvii, 31 (28). Ryle et James, p. 139, remarquent là-dessus : « La pensée qu'il y avait des étrangers aux portes était insupportable aux Juifs à cette époque. L'auteur désire seulement que le pays soit réservé au peuple élu tout seul. Un tel exclusivisme produisait une impression très défavorable sur l'étranger qui entrait en rapports avec des Juifs ; c'est un point trop fréquent pour que nous soyons obligés d'y insister. » Tout cela est fort juste ; mais quelques mots d'explication n'auraient certainement pas été déplacés après ce passage et cent autres. C'était le désir naturel du Juif d'être laissé en paix ; est-ce donc un sentiment propre aux Juifs ou commun à tous les hommes ? Pourquoi les commentateurs n'expliquent-ils pas aussi quels sont ceux que le poète vise en parlant des étrangers et des métèques ? Ce ne sont certainement pas les Romains, qui venaient seulement de prendre Jérusalem ; ce sont d'autres non-juifs qui s'étaient établis à Jérusalem et en Judée. On n'admettra pas non plus sans peine qu'il s'agit des Iduméens, qui n'étaient plus seulement des métèques depuis qu'ils avaient reçu la circoncision. Ce doivent avoir été des Syriens des contrées voisines qui avaient immigré de toutes parts et qui ne doivent pas avoir eu égard toujours aux sentiments religieux des Juifs. La référence des commentateurs à Joël, iv, 17 *b* (והיתה ירושלים קדש וזרים לא יעברו בה עוד) n'a probablement rien à faire ici, car il ne s'agit pas là de païens installés dans le pays, mais d'armées de passage.

2. *Sabbat*, 17 *b* ; j. *Sabbat*, i, 4 (3 *c*, l. 40). Voir Lerner, dans *Magazin*, IX, 118, note.

3. La règle de la Tosselta de *Negaïm*, vi, 2, ואין משכירין בתוכה בתים, est ainsi expliquée par la Tosselta de *Maasser schéni*, i, 12 : אין משכירין בתים בירושלים מפני שהן של שבטים. רבי אלעזר בר צדוק אומר אף לא המיטות. On ne loue pas de maisons à Jérusalem, parce qu'elles appartiennent à toutes les tribus ; R. Eléazar b. R. Sadoc dit : des lits non plus (cf. *Yoma*, 12 *a*). Cette motivation montre le même principe théorique qui est formulé dans la baraïta

années qui précédèrent la destruction de Jérusalem, le hasard fit découvrir sur la Montagne du Temple et dans la ville ancienne des tombeaux ; on soupçonna alors que le sol de la ville en cachait beaucoup d'autres. Ceux qui représentaient la tendance rigoriste en matière de lois de pureté lévitique voulaient qu'on procédât à des fouilles dans toute la ville ; mais, comme ils ne purent imposer cette mesure, ils obtinrent qu'on éloignât de Sion les tombeaux connus, à l'exception de ceux de la dynastie davidique, d'Isaïe et de Houlda. De plus, on défendit tout ce qui, formant recouvrement des tombeaux présumés, aurait pu entraîner l'impureté, les arbres et les buissons, les balcons et les corniches, ainsi que tout ce qui aurait pu la provoquer d'une autre manière : les tas de fumier, l'inhumation, la conservation pendant la nuit, l'exposition publique et le transfert des morts dans la ville, les plantations dans le sol suspect de contenir des tombeaux. Enfin, les non-juifs, étrangers ou métèques, furent alors exclus de la ville dans le but de garantir la pureté lévitique. Plusieurs indices donnent à penser que cette rigueur, dans la sauvegarde de la pureté lévitique, fut l'œuvre des Schammaïtes et que les dispositions de détail que nous avons examinées ne furent que la mise à exécution d'une des dix-huit mesures qu'une majorité de Schammaïtes fit passer de force, contre les Hillélites, entre les années 50 et 60.

Remarquons enfin que, d'après ce que nous venons d'établir, les prétendus privilèges de Jérusalem devaient apparaître en partie comme de lourdes charges. Cette constatation autorise l'hypothèse que la liste primitive ne comprenait que des mesures restrictives et que les véritables privilèges, comme nous l'avons d'ailleurs vu, représentent des additions postérieures.

Londres. A. Büchler.

d'après laquelle Jérusalem ne peut être rendue impure par la lèpre des maisons parce qu'appartenant à toutes les tribus (*Yoma*, 12 *a* ; *Baba kamma*, 82 *b* ; *Sifra*, sur Lévit., xiv, 34 (p. 73 *a*) : תניא אחוזתכם, אחוזתכם מטמאה בנגעים ואין ירושלים מטמאה בנגעים. La règle qu'on ne donne pas de place au *guer toschab* à Jérusalem découlerait-elle de cette théorie de la propriété indivise de Jérusalem, en vertu de laquelle les Israélites seuls auraient des droits sur cette ville, à l'exclusion du toschab ? Dans ce cas, l'article du *g. t.* ne ferait pas partie de ceux qui ont un caractère lévitique. Remarquons encore que, d'après l'addition de R. Eléazar b. R. Sadoc, il ne serait question ici que de la location des maisons à court terme, à savoir pendant les fêtes de pèlerinage, comme le fait croire le passage qui suit sur le dédommagement des loueurs de lits. On s'explique mieux ainsi le motif donné, que les maisons n'appartiennent pas aux possesseurs. Les pèlerins n'avaient pas besoin de payer de loyer pour les chambres qu'ils occupaient pendant leur visite à Jérusalem, suivant l'observation explicite de Raschi : אין משכירין, בעלי בתים את בתיהם לעולי רגלים.

# LA VICTOIRE DES PHARISIENS

## SUR LES SADDUCÉENS

### EN MATIÈRE DE DROIT SUCCESSORAL

Y a-t-il jamais eu un jour de fête pour rappeler la victoire remportée sur les Sadducéens en matière de droit successoral ?

La question que je soulève ici doit, je le confesse hautement, plonger tous les savants compétents dans une profonde surprise. Quoi, m'opposera-t-on, le doute le plus léger peut-il surgir après la relation circonstanciée que le Talmud nous donne à ce sujet (*Baba Batra*, 115 *b*) ? La baraïta citée à ce propos par Rab et que nous retrouvons dans *Meguillat Taanit*, v, n'est-elle pas au-dessus de tout soupçon ? Cette lutte entre Pharisiens et Sadducéens (ou Boéthuséens) n'est-elle pas attestée, en outre, par la Tossefta de *Yadayim*, ii, 20 ? Les partis ont été longtemps en conflit au sujet du droit d'héritage, et les Pharisiens ont fini par remporter la victoire ; on ne saurait en douter. La question que je soulève se rapporte seulement au jour commémoratif qui aurait perpétué le souvenir de cette victoire. Et c'est justement parce que Rab cherche à étayer son enseignement à l'aide d'une baraïta, qui a trouvé place dans *Meguillat Taanit*, que je me suis pris à hésiter. Ainsi donc, le plus ancien des amoras babyloniens a cru nécessaire de mettre en garde contre ce principe de droit que la fille hérite avec la fille du fils [1], principe que tout le monde aurait dû reconnaître sadducéen et aurait connu comme tel dans la réalité — uniquement parce qu'il provenait des Sadducéens ! Cette circonstance, étrange en tout état de cause, m'a engagé à étudier de près le problème.

1. תירש הבת עם בת הבן.

# I

Le rouleau des jeûnes, que déjà la Mischna mentionne[1], enregistrait les trente-cinq jours pendant lesquels il était défendu de prendre le deuil ou de jeûner. Il est le seul document postbiblique qui ait pu être fixé par l'écriture, afin d'avoir la plus large diffusion pour l'édification du peuple. On connaissait donc très exactement le contenu de ce rouleau[2], et partant aussi l'importance historique de chacune des fêtes commémoratives qui y avaient été successivement inscrites. Jusqu'à la fin de l'époque des Tannaïtes[3] ces fêtes furent consciencieusement observées par le peuple entier. Chacun savait qu'à tel jour les Sadducéens ont succombé en ce qui a trait à leur principe en matière de droit successoral. Et alors Rab, qui émerge encore de la période des Tannaïtes, qui est encore considéré parfois comme un vrai Tannaïte, s'en vient apprendre à ses disciples que le principe d'après lequel la fille cohérite avec la fille du fils est d'origine sadducéenne ! Comment devons-nous raccorder cela ? Ou bien les auditeurs de Rab connaissaient le rouleau des jeûnes, et alors sa leçon était superflue. Ou bien ses auditeurs ne connaissaient pas auparavant le principe de droit énoncé par lui, et alors le rouleau des fastes ne le connaissait pas non plus.

A cette difficulté s'en ajoutent plusieurs autres, dont la moindre n'est pas la confusion qui règne dans *Meguillat Taanit*. Pour pou-

1. *Taanit*, II, 8 : כל הכתוב במגילת תענית דלא למספד, לפניו אסור לאחריו מותר. ר' יוסי אומר, לפניו ולאחריו אסור. דלא להתענאה, לפניו ולאחריו מותר. ר' יוסי אומר לפניו אסור ולאחריו מותר.

2. Cela ressort tout particulièrement d'*Eroubin*, 62*b*. Cf. Raschi, sur *Sabbat*, 13*b*, *s. v.* מגילת תענית.

3. Voir la controverse entre R. Méir et R. Yosé dans *R. H.*, 19*b*, puis *Eroubin*, 62*b* cf. *Tossafot*, *s. v.* כגון מ"ת, et *Taanit*, 17*b*. Très importante est cette observation du R. A. B. D. (*apud* Ascheri, *Taanit*, II, 24) : הא דאמר מ"ת בטלה, ה"מ להתענית יחיד, אבל ת"צ לא גזרינן ביה, כדאמרינן רב נחמן גזר תעניתא בתריסר, א"ל רבנן האי יום טורנוס הוא, א"ל בטולי בטלה, ולא אמר להו משום דבטלה מ"ת, דסתמא הא דקאמר והאידנא בטלה מ"ת, האידנא בימי האמוראים קאמר, בתר דשלימי תנאי, וא"כ בימי רב נחמן בטלה מ"ת, ואפ"ה קאמר דוקא משום דבטלה יום טורנס, אבל משום דבטלה מ"ת סתמא לא היה גוזר תענית צבור. Il est donc fort douteux qu'on n'ait plus observé, en Babylonie du temps de Rab les jours en question : en tous cas, leur importance historique ne pouvait pas être totalement disparue de la conscience populaire : à plus forte raison n'avait-on pas besoin d'en rafraîchir le souvenir à l'école. Il est donc tout à fait impossible que Rab ait dû dire à ses auditeurs que le 25 Ab était un jour inscrit dans la *Meg. Taan.* et qu'en ce jour les Sadducéens avaient succombé avec leur principe successoral.

voir avoir raison de ces difficultés, je mets ici les deux relations l'une en face de l'autre en priant le lecteur de ne pas faire attention, pour le moment, aux corrections que j'y introduis :

*Baba Batra*, 115 *b*.

אמר רב הונא אמר רב [2], כל האומר תירש בת עם בת הבן אפילו נשיא שבישראל אין שומעין לו, שאינו אלא מעשה צדוקים, דתניא (בארבעה ועשרים (בטבת) [ביה] תבנא לדיננא) [מפני] שהיו צדוקין אומרים תירש בת עם בת הבן, נטפל להן ריב"ז, א"ל שוטים מנין זה לכם, ולא היה אדם שהחזירו דבר חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואומר ומה בת בני הבאה מכח בני תירשני, בתי הבאה מכחי לא כש"כ, קרא עליו את המקרא הזה אלה בני שעיר החרי יושבי הארץ לוטן ושובל וצבעון וענה, וכתיב אלה בני צבעון ואיה וענה, אלא מלמד שבא צבעון על אמו והוליד ענה... [3] א"ל רבי בכך אתה פוטרני, א"ל שוטה ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם, מה לבת בנו שכן יפה כחה במקום האחין, תאמר בבתו שהורע כחה במקום האחין, ונצחום ואותו היום עשאוהו יום טוב [4].

*Meg. Taan.*, v [1].

בעשרים וארבעה ביה תבנא לדיננא. בימי מלכות יון היו דנים בדיני נכרים מפני שהצדוקים [שהם היו] אומרים תירש הבת עם הבן [ובשגברה יד בית חשמונאי בטלום והיו דנין כדיני ישראל]. [מפני שהצדוקים אומרים, תירש הבת עם בת הבן] נטפל להם ריב"ז, א"ל ריב"ז שוטים זו מנין לכם, ולא היה בהם אחד שהחזיר לו דבר חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואומר לו ומה בת בני הבאה מכח בני תירשני, בתי הבאה מכחי לא כש"כ שתירשני, קרא עליו רבי יוחנן ב"ז את המקרא הזה ואלה בני שעיר החרי יושבי הארץ, וכתוב אחד אומר ואלה בני צבעון ואיה וענה וכו', אלא מלמד שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה, א"ל ובכך אתה פוטרני, א"ל שוטה שבעולם ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם, א"ל ובכך אתה פוטרני, א"ל לא, א"ל (ו) מה בת בני שכן יפה כחה במקום אחים לחלוק עם הבנים, תאמר בבתי שכן הורע כחה במקום האחים לחלוק עם הבנים, והואיל ואין כחה יפה לחלוק עם הבנים, דין הוא שלא תירשנו (וכשגברה יד בית חשמונאי בטלום והיו דנין כדיני שטרין) ואותו יום שבטלו עשאוהו יו"ט.

1. Je cite d'après l'édition de Neubauer dans *Mediaeval Jewish Chronicles*, II (Oxford, 1895), p. 10-11.

2. C'est ainsi qu'il faut lire : dans quelques manuscrits les mots אמר רב manquent certaines éditions, d'autre part, ont אמר רבי (voir *Dikd. Sof.*).

3. Je passe les enseignements des amoras qui interrompent le récit.

4. Si je ne mets pas les mots ואותו היום עשו יום טוב entre parenthèses, ce n'est pas parce qu'il n'est nullement impossible que, mal compris par un glossateur, ils aient entraîné dans la baraïta l'insertion d'un extrait de *Meg. Taan.* Le jour où ils ont vaincu les Sadducéens, les Pharisiens se sont donné une fête : ואותו יום עשו יו"ט — comp. Toss. *Yoma*, IV, 20 : ויום טוב היה עושה כה"ג. De cette fête on a fait une journée commémorative, qui ne pouvait être que le 24 Ab mentionné dans *Meguillat Taanit*.

Pour simplifier la discussion, nous devons commencer par *Meguillat Taanit*, et ici, il nous suffit de pénétrer un peu plus profondément le contenu du texte pour reconnaître aussitôt que nous avons affaire à deux scolies remontant à des époques et à des sources différentes. Imputer à un seul scoliaste tant d'inepties, comme l'ont fait Graetz [1] et d'après lui M. Brann [2], ce n'est pas de l'équité historique. Un homme quel qu'il soit et si peu qu'il connaisse de l'histoire peut-il affirmer tout d'une haleine que la même fête commémorative a été instituée deux fois, d'abord sous les Hasmonéens, puis plus de deux cents ans plus tard sous Rabban Yohanan b. Zaccaï ? Rendre responsable le même homme de tant d'absurdités, c'est aller trop loin. Une analyse critique aboutit à un autre résultat : c'est que nous avons affaire à deux explications. La première, à laquelle on aura de la peine à découvrir une source talmudique [3], remonte à une époque où le peuple savait encore par une tradition vivante que pendant la domination grecque l'ancien droit successoral de la Syrie avait été introduit par le gouvernement même en Palestine et que la fête du 24 Ab commémorait, non une victoire particulière, mais la remise en vigueur du droit mosaïque, effectuée sous les Maccabées. Le Yerouschalmi ne contient rien sur l'ancien droit successoral syrien et on est en droit de douter qu'à l'époque où la première scolie de la suscription elliptique en ques-

1. *Geschichte der Juden*, III, 2e édition, note 1, p. 424.

2. *Monatsschrift*, 1876, p. 410 et suiv.

3. M. Brann est particulièrement injuste envers le glossateur quand il lui reproche d'avoir fondu le passage de j. *Baba Batra*, VIII, 1, avec la baraïta du Babli. Ce passage doit être mis hors de cause lorsqu'il s'agit d'une fête hasmonéenne ; même le glossateur n'était pas assez dépourvu de sens pour mettre en relation un passage talmudique qui reflète l'époque des origines du christianisme avec des institutions maccabéennes. Je reproduis ici le passage tout entier pour montrer comment on s'efforçait dans le cercle des apôtres de prouver que le principe ברא וברתא כחדא ירתון mis dans la bouche de Jésus ne contredisait nullement la Loi de Moïse : תני ר' ישמעאל, שינה הכתוב נחלה זאת מכל נחלות שבתורה, שבכולן כתוב ונתתם, וכאן כתוב והעברתם, עיבור הדין הוא, שתהא הבת יורשת. חכמי גוים אומרים בן ובת שוין כאחת, דאינון דרשי ובן אין לו הא אית (אח) [אם] יש לו שניהן שוין, התיבון והא כתיב ואם אין לו בת, הא אם יש לו שניהן שוין, ואתון מודין דליתי (בר) [בת], אף הכא ליתי בר. הצדוקין אומרים בת הבן והבת שניהן שוין, דאינון דרשי מה בת בני הבאה מכח בני יורשתני וכו', א"ל לא, אם אמרתם בבת הבן וכו' (cf. *B. B.*, 110 *a*). Cette discussion avec les adeptes du christianisme primitif donne un surcroît de signification au récit du Babli (*Sabbat*, 116 *a-b*) sur le philosophe auquel Gamaliel II et sa sœur Imma soumettent la solution de leur affaire d'héritage. L'« incorruptible » ne se doutait-il pas qu'on cherchait à fonder sur le texte biblique le principe mis dans la bouche de Jésus ou reconnaissait-il le bien fondé de l'objection soulevée par les Juifs ? Cf. Güdemann, *Religionsgeschichtliche Studien* (Leipzig, 1876), p. 65 et s.; D. H. Müller, dans *W. Z. K. M.*, XIV, 389, 390 ; Israel Lévi, *Revue*, LXI, 149.

tion a été introduite dans le rouleau des jeûnes, le Talmud babylonien ait renfermé quoi que ce soit se rapportant à la fête du 24 Ab. Car, pour le dire tout de suite ici, les mots בארבעה בעשרים ביה תבנא לדיננא, par lesquels commence la baraïta du Babli, ne peuvent pas avoir été employés par Rab, ne fût-ce que parce qu'il ne devait pas laisser à ses auditeurs un doute sur le mois dont il s'agissait. La leçon corrompue de nos éditions בארבעה ועשרים בטבת [1] est due au zèle d'un copiste qui se croyait très savant et qui, ayant pris בי' pour une abréviation de ביו"ד, a écrit, à la place, le nom du dixième mois. Celui qui voudrait soutenir que Rab a parfaitement pu citer littéralement le passage de *Meguillat Taanit* assumerait l'obligation de nous expliquer pourquoi Rab, s'il supposait que ses auditeurs étaient tellement familiarisés avec le calendrier des fêtes, était obligé de leur apprendre que le principe de droit תירש הבת עם בת הבן est sadducéen. Non, Rab n'a pas cité *Meguillat Taanit,* et encore moins en a-t-il cité un passage comme baraïta en l'introduisant par תניא. La suscription extraite de *Meg. Taan.* et placée dans *Baba Batra*, 115 *b*, est une addition postérieure, qui, soit qu'elle ait été provoquée par les mots ואותו יום עשו יום טוב, ou qu'elle ait une autre origine, a amené un deuxième glossateur du calendrier des jeûnes à introduire la baraïta du Babli comme seconde explication. On reconnaît encore aujourd'hui aux corruptions du texte que le deuxième scoliaste ne voulait pas évincer, mais compléter la première explication. L'irrémédiable confusion des deux scolies ne s'est produite que plus tard, par le fait d'un copiste demi-savant, qui s'est cru obligé de mettre sous le même bonnet des parties qui ne se connaissaient pas. Le malheureux ne se doutait même pas qu'il visait à l'impossible. Car peut-on franchir l'abîme de deux siècles sur le pont d'un seul jour commémoratif ?

Je n'ai donc eu qu'à mettre en ordre les parties disloquées et emboîtées, de manière à présenter deux explications. Pour justifier les corrections que j'ai apportées à la baraïta, il suffit de peser laquelle des deux explications est la plus juste. D'après la première scolie, le 24 Ab est un jour commémoratif de la restauration de la jurisprudence juive dans les affaires d'héritages ; d'après la première explication, les mots תבנא לדיננא signifient : « Nous sommes

1. Cf. *Dikd. Sof.*, *ad loc.*, où Rabbinowicz cite plusieurs manuscrits du Talmud qui ont בעשרים וארבעה ביה. Raschbam a lu de même ; cf. *En Yaakob.* Si le ms. de Munich porte בעשרים ותמניא ביה, cette faute s'explique très simplement par la confusion avec la suscription elliptique du chap. x de *Meg. Taan.* : בעשרים ושמונה בטבת יתיבא כנישתא על דינא.

revenus à notre droit ou à notre jurisprudence. » D'après la seconde scolie, le 24 Ab est le jour de la victoire des Pharisiens sur les Sadducéens en matière de droit successoral ; d'après cette explication, les mêmes mots signifient : « Nous sommes revenus à la mise en pratique de notre droit dans le sens pharisien[1]. » En d'autres termes : nous avons dû, jusqu'à cette victoire, appliquer et mettre en pratique le droit successoral des Sadducéens. Je ne demande pas à quelle notion le terme דיננא convient mieux, mais seulement s'il est vraisemblable que la théorie sadducéenne soit entrée dans la pratique après le règne de Salomé Alexandra. Le calendrier des jeûnes n'enregistre-t-il pas le 28 Tébet, jour où les Sadducéens furent complètement éliminés du Sanhédrin par Simon b. Schétah ? Après cette déconfiture ils ne pouvaient plus, même sous les princes qui les favorisèrent, recouvrer assez de pouvoir pour mettre hors d'usage, de par le gouvernement, le droit successoral des Pharisiens. Dans l'hypothèse la plus favorable, ils auraient pu, dans leurs différends relatifs à ce droit, ne pas se conformer à la doctrine pharisienne. Or, si les Pharisiens n'ont jamais été obligés d'appliquer dans leurs propres familles les principes successoraux des Sadducéens, les mots תבנא לדיננא, contiennent une *contradictio in adjecto*. Ne fût-ce que par cette considération, j'estime qu'il est pour le moins invraisemblable que Rab ait rattaché la baraïta citée par lui à la suscription elliptique בכ"ד ביה תבנא לדיננא. Du coup, la correction que j'ai apportée au texte de *Baba Batra*, 115 *b*, est suffisamment justifiée. Rab ne s'est jamais avisé de croire que תבנא לדיננא signifie « nous sommes revenus à notre droit pharisien » ; il ne lui est jamais venu à la pensée de citer la *Meguillat Taanit* à l'appui de son dire. Cette *Meguilla* était familière au cercle des élèves de Rab et c'est pourquoi je soutiens, bien qu'il m'en coûte d'être obligé de rompre avec une interprétation plusieurs fois séculaire, cette thèse : les mots de Rab כל האומר בת תירש עם בת הבן אפילו נשיא שבישראל אין שומעין לו מפני שהוא מעשה צדוקין obligent à admettre qu'*il n'y a jamais eu un jour commémoratif rappelant la victoire remportée sur les Sadducéens en matière de droit d'héritage*.

1. Il est singulier que les *Scheeltot*, chap. 135, aient בכ"ד בטבת יתבנא בדיננא. Serait-ce encore une confusion avec *Meg. Taan.*, ch. 10 ? Le *Yalkout*, I, 774, lit תבר לדייניא.

## II

On ne doit pas oublier, du reste, que les Sadducéens, avec toute leur capacité politique et leur maîtrise comme hommes d'Etat, n'étaient rien moins que gens d'action. Après la destruction du Temple, leur pouvoir fut annihilé, car pour la politique, où ils jouaient encore un rôle, il n'y avait plus de place en Judée. Même avant la disparition de l'indépendance nationale il leur manquait, au moins en matière religieuse, le courage de l'initiative. Rien n'est plus caractéristique, à cet égard, que le mot mis par le Talmud dans la bouche du père d'un grand-prêtre sadducéen : « Mon fils, nous avons beau être Sadducéens, nous craignons les Pharisiens[1] ». S'ils ne pouvaient, comme fonctionnaires du Temple, trouver assez de courage pour appliquer leurs idées, combien moins doivent-ils s'être efforcés, comme membres du Sanhedrin, de faire passer leurs principes dans les actes. Leur opposition au droit successoral des Pharisiens eut tout aussi peu d'influence sur la vie pratique que n'en eut leur thèse obstinée, répétée à chaque occasion, sur la Fête des semaines, qui devait être célébrée tous les ans un dimanche, même quand le premier Nissan ne tombait pas un samedi. La cause doit en être cherchée, non seulement dans les circonstances, dans l'attachement indéfectible du peuple aux Pharisiens, mais aussi dans le fait que les Sadducéens ne pouvaient échapper à la pensée accablante d'être inconséquents. L'inconséquence rend les hommes mous et les mène à des demi-mesures ; des demi-pensées ne produisent jamais des actions entières. De plus, les Sadducéens, à bien considérer, n'avaient pas de principe proprement dit, mais seulement un article de foi. Ils professaient le caractère impératif de la loi écrite et rejetaient résolument l'obligation de vivre selon la tradition. Les Pharisiens, au contraire, avaient un principe. Ils ne pouvaient reconnaître la Tora de Moïse comme divine que si elle était valable pour tous les temps à venir. Une loi qui serait divine et ne serait pas en même temps éternelle, ce serait la plus grande contradiction qu'on puisse imaginer. Or, cette Tora a été donnée au peuple à une époque déterminée et elle risque, comme tout ce qui est né dans le temps, de s'immobiliser et de se pétrifier si elle ne continue pas à être développée conformément à l'esprit éternel qui est en elle ; le principe de cette évolution est la tradi-

1. *Yoma*, 19 *b* : בני, אעפ״י שצדוקין אנו, מתיראים אנו מן הפרושים.

tion. C'est dans ce principe que résidait la puissance invincible des Pharisiens. C'est là qu'ils puisaient leur énergie, car à moins d'être infidèles à eux-mêmes, ils devaient obtenir que la Tora fût mise en valeur dans la vie et que toutes les règles découlant du principe de l'évolution fussent entourées de l'autorité impérative de la loi. Quel que soit le point de vue duquel on considère les luttes ardentes entre Pharisiens et Sadducéens, on ne peut se défendre de l'impression imposante que produit la logique des premiers, soutenue par leur indomptable énergie.

L'inconséquence des Sadducéens apparaît aussi dans l'opposition qu'ils faisaient au droit successoral tel qu'il avait été développé par la tradition. La véritable raison pour laquelle ils refusaient de reconnaître la prérogative de la petite-fille sur la fille n'était nullement, comme le croyait Abraham Geiger[1], de nature politique ; elle était d'ordre religieux : ils niaient tout simplement la règle traditionnelle אם אין לו עיין עליו, « si le fils n'est plus en vie, ses descendants prennent ses droits ». Pour eux, la fille du fils n'était pas la descendante d'un homme, c'était seulement une femme ; ils interprétaient à la lettre les mots ובן אין לו (Nombres, xxvii, 8) et comme il n'y a plus, *de facto*, d'héritier masculin, la tante et la nièce, comme si elles étaient sœurs, se partagent également l'héritage du père ou du grand-père. Cette interprétation avait une conséquence logique : c'est que la fille du fils mort n'obtenait rien en présence des frères de son père. Les Sadducéens sont-ils allés si loin ? Il semble que non. Ont-ils, d'un autre côté, reconnu à la fille, mise sur le même rang que la nièce, un droit de succession à côté des frères ? Bien moins encore ; car ils en seraient arrivés alors au droit successoral des apôtres et ils auraient été obligés de désavouer la lettre de la Tora. Ils restaient donc à mi-chemin. Car de deux choses l'une : ou bien la nièce en présence de l'oncle est une femme comme sa tante, et alors elle n'a droit à rien à côté de l'oncle, tout comme la sœur à côté du frère ; ou bien elle partage, à la place de son père, avec l'oncle, mais alors il est contradictoire de ne pas reconnaître à la sœur, à côté du père, le même droit qu'à la nièce à côté de l'oncle.

1. *Urschrift*, p. 143-4. Il ramène tout le débat à l'amitié des Boëthuséens pour Hérode et à l'hostilité des Pharisiens à son égard. Seulement il oublie non seulement qu'il n'y a aucune raison pour reculer si tard la mischna de *Baba Batra*, viii, 2, qui formule la règle בן קודם לבת וכל יוצאי ירכו של בן קודמין לבת, mais encore, ce qui est plus important, qu'à l'époque de R. Yohanan b. Zaccai les Hérodiens étaient depuis longtemps médiatisés, de sorte qu'aucun parti ne pouvait plus se passionner pour ou contre eux.

On voit que les Sadducéens, attachés à la lettre, pouvaient très facilement être mis dans l'embarras et on comprend que, mis une fois au pied du mur ils devaient se réfugier dans la dialectique. Mais le syllogisme auquel ils ont recours pour leur défense est aussi mal fondé qu'il peut l'être, parce qu'il part d'une prémisse opposée à la thèse des Pharisiens, et, par conséquent, sous-entend comme reconnu ce qui doit être prouvé. Nous sommes d'autant plus étonnés que Rabban Yohanan ben Zaccaï, au lieu de démonter tout de suite son adversaire, réponde par la conciliation de deux versets qui paraissent se contredire [1]. Sans doute c'était sa méthode avec les Sadducéens, justement parce qu'ils tenaient aveuglément à la lettre de l'Ecriture, de les embarrasser au moyen de versets [2]. Mais comment la référence à un point de la généalogie de la famille de Séir réfute-t-elle la règle sadducéenne תירש הבת עם בת הבן?

Déjà les Gueonim se sont efforcés de découvrir un rapport interne entre cette généalogie et le syllogisme sadducéen. Le premier dont une explication nous a été conservée est Saadia. Il croit que Rabban Yohanan ben Zaccaï a montré aux Sadducéens la contradiction dans laquelle ils tombaient en excluant de l'ordre de succession le bâtard, soit le descendant illégitime à la première génération, avec la fille légitime, et en déclarant capable d'hériter l'arrière petit-fils comme descendant à la seconde génération, tandis que, d'autre part, ils considéraient la fille, uniquement parce qu'elle est une descendante au premier degré, comme cohéritière de la nièce [3].

1. L'exposé du Babli (*Baba Batra, l. c.*; cf. *Pes.*, 54*a*) ne se retrouve que dans le *Yalkout*, I Rois, 774. *Beréschit rabba*, LXXXII, 15, ne fait aucune mention de tout le débat; on y lit seulement : מה ראה הכתוב לכתוב ענה ענה תרי זמני, תרי נינהו, לעולם חד הוא, אלא שבא צבעון על אמו והוליד(ה) ענה ונעשה (בן) ענה (ו)בן צבעון ובן שעיר. Dans le *Tanhouma*, *Vayyéscheb*, à côté d'autres unions incestueuses, on trouve : מלמד שבא צבעון על אמו וילדה ממנו את ענה, נמצא שהי' אחיו ובנו, שוב בא על כלתו אשת ענה, ויצאה אהליבמה מבין שניהם וכו' Mais v. *Tossafot, B. b., l. c., s. v.* מלמד, et la remarque du Maharscha.

2. V. *Meguilla Taanit*, ch. I et ch. VIII.

3. *Arouch*, *s. v.* ענה : בפרק יש נוחלין בגמרא כדר נחלות מלמד שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה. פי' לפי שאמר לו הצדוקי ומה בת בנו הבאה מכח כחו תירשנו, בתו הבאה מכחו לא כש"כ, והיו הצדוקין בשטותן אומרים כי הממזר אינו יורש את אביו, ובקש רבן יוחנן בן זכאי להשיבו מתוך דבריו, ולא רצה להתמשל ראובן ושמעון, ונתמשל בצבעון וענה, וכך אמר לו מה אתה אומר בצבעון שמת והניח ענה שהוא בנו והוא ממזר, והניח איה שהוא בן בנו והוא כשר, הלא נמצא כן איה שהוא מכח כחו יורש אותו, וענה עצמה שהוא בא מכחו אינו יורש אותו, מתוך שהותרה אגודה זו בצד זה נתפרדה החבילה זו בצד זה. זה פירוש רב סעדי' גאון ז"ל. Le gaon n'avait même pas besoin de dire qu'il s'agit ici de la succession de Séir.

Cette explication de Saadia, avec laquelle celle de Rabbénou Guerschom [1] concorde entièrement, ne peut pas satisfaire, car, outre qu'il n'est pas question du point principal dans la discussion, la question du Talmud ודלמא תרי ענה הוו n'a aucun sens. Rabban Yohanan ben Zaccaï voulait seulement produire un X quelconque comme *mamzer*. Si les Sadducéens, bien plus rigoristes que les Pharisiens, déclaraient le bâtard incapable d'hériter, il est indifférent pour eux que Rabban Yohanan ben Zaccaï ait qualifié, à tort ou à raison, Ana de bâtard.

Nous connaissons une seconde explication, celle de R. Hananel [2]. D'après lui, Rabban Yohanan ben Zaccaï, pour réfuter la distinction établie par les Sadducéens entre descendants au premier et au second degré, établit qu'Ana, descendant de Séïr à la seconde génération, est mis sur le même rang que son père Sibeon. A cette explication on peut objecter qu'Ana est justement traité, non comme descendant au second degré, mais comme descendant du premier degré, puisque, issu de la femme de Séïr, il est considéré comme le fils de celui-ci ; la meilleure preuve en est que son frère Aya n'est pas nommé parmi les héritiers directs de Séïr [3].

Samuel ben Méir (Raschbam), qui semble bien avoir connu l'explication de R. Hananel, est, contrairement à sa prolixité ordinaire, fort concis ici. Il ne dit pas formellement, mais il insinue que Rabban Yohanan ben Zaccaï, en faisant allusion à la généalogie d'Ana, a voulu faire ressortir le principe בני בנים הרי הן כבנים. Rabbénou Tam repousse cette interprétation, en faisant remarquer avec raison qu'on ne peut pas conclure de l'assimilation des petits-fils avec les fils à celle des petites-filles avec les fils. Si l'on veut bien comprendre la réponse de Rabban Yohanan ben Zaccaï, on doit s'assurer qu'Ana n'était pas le fils, mais la fille de Sibéon, la petite-fille du Horite Séïr, et comme cette Ana a partagé avec les fils de son grand-père l'héritage de celui-ci, il est établi que la fille du fils évince sa tante comme héritière. D'après Rabbénou Tam,

1. *Arouch*, *l. c.*, se borne à dire : ורבנו גרשום ז"ל פירש כרב סעדיה, après quoi il cite seulement l'explication de la discussion suivante. Dans le commentaire imprimé de R. Guerschom, on trouve cette brève explication : ומדבריהן החזיר כהן תשובה דממזר אינו יורש אעפ"י שבא מכחו ובת האב נמי אעפ"י שבאה מכחו אינה יורשת במקום בת הבן, ואמר אלו אותו זקן בכך אתה פוטרני ומדחני שלא תירש בת האב עם (בן הבת) [בת הבן] וכו'.

2. Également citée dans l'*Arouch*, *l. c.* : פי' אחר של ר"ח ז"ל בא וראה שאע"פ שענה בן צבעון בן בנו של שעיר קראו בנו של שעיר, כמו לוטן ושובל וצבעון וענה, ללמדך שבן הבן ה"ה כבן, וכולן כחו הן, ואין הפרש ביניהן, לומר שזה כחו וזה כח כחו.

3. Cf. *Dikd. Sof.*, *ad Pes.*, 54 *a*, et *Tossafot*, *ibidem*, *s. v.* אלה בני שעיר.

Rabban Yohanan ben Zaccaï a eu recours à cet argument pour préparer par là la réfutation subséquente du syllogisme sadducéen. Comme si cette réfutation si naturelle avait besoin d'être préparée ! Le *a fortiori* du Sadducéen est, je l'ai déjà montré, un cercle vicieux. Mais, sans même tenir compte de ce fait, je dois répéter qu'Ana, homme ou femme, figure comme descendant de Séir avec les héritiers de ce dernier au premier degré, et non au second, et que, par conséquent, la Tora dit : dans la maison d'Esaü, on appliquait le principe תירש הבת עם הבן ou, pour employer les termes mis dans la bouche de Jésus, ברא וברתא כחדא ירתון.

Qu'on me permette de comprendre la citation que Rabban Yohanan ben Zaccaï fait de l'Écriture, non comme une réfutation, mais comme une confirmation de la thèse sadducéenne, comme une confirmation ironique, à la vérité. D'abord, je voudrais faire remarquer que, d'après les termes bibliques (Genèse, xxxvi, 2, 14), Ana, belle-mère d'Esaü, était une fille de Sibeon. Outre cette femme, deux hommes portaient le même nom : un fils de Séir le Horite, donc un frère de Sibeon (v. 20), et un fils de Sibeon (v. 24). Quand donc Rabban Yohanan ben Zaccaï affirme qu'Ana, la belle-mère d'Esaü, est issue de la fille de Séir, il s'inspire certainement moins de son imagination que d'une légende accréditée depuis des siècles pour dire ceci à son adversaire : Oui, vous avez parfaitement raison de soutenir que la fille est la cohéritière de sa nièce, que toutes deux reçoivent des parts égales de l'héritage de leur père et grand'père. Seulement je ne connais qu'un seul cas où votre principe a été appliqué ; il est vrai que ce cas est attesté par le texte de l'Ecriture, qui pour vous est décisif dans sa lettre : Ana, issue de la femme du Horite Séir, hérite d'abord, conjointement avec ses frères, de son père, qui passait pour tel aux yeux du monde, et après la mort de Sibeon, son véritable père, elle doit évidemment entrer en possession de sa succession. Cette Ana hérite donc deux fois, car elle est en même temps fille et petite-fille ou tante ; la première fois elle hérite comme fille, la seconde fois comme petite-fille de Séir ; elle hérite, pour parler comme vous, Sadducéens, d'abord comme בת, puis comme בת הבן ; elle partage donc, comme fille, avec elle-même comme nièce ou petite-fille. Voilà donc une preuve historique de la légitimité absolue de votre thèse purement biblique. Vous auriez ainsi pu appuyer vous-mêmes sur le texte de l'Écriture votre principe de droit תירש הבת עם בת הבן, car si ce cas s'est présenté dans une famille de bâtards de la race d'Esaü, ce n'est pas cela qui va vous gêner !

Cette réponse de Rabban Yohanan ben Zaccaï en dit plus que

vingt discours. Elle apprend, entre autres, que le principe successoral des Sadducéens n'a jamais eu de valeur pratique dans le judaïsme. Ainsi donc, c'est Rabban Yohanan ben Zaccaï lui-même, le véritable héraut du débat, qui fournit, à mon humble avis, la preuve irréfutable qu'à aucune époque le droit successoral mosaïco-pharisien n'a été abrogé par les Sadducéens. La baraïta du Babli parle seulement d'une défaite de l'adversaire, non d'une abolition de la loi sadducéenne[1]. Le jour où Rabban Yohanan ben Zaccaï réduisit les Sadducéens au silence, ayant produit une impression de victoire, a certainement été fêté par les Pharisiens dans un banquet. Mais il n'y avait pas la moindre raison de l'inscrire dans le calendrier des jeûnes. Les Pharisiens ont eu d'autant moins l'idée d'en faire un jour de demi-fête qu'ils auraient seulement grandi par là leurs adversaires. Ils ont eu la sagesse de n'en rien faire.

Vienne, avril 1911.

ADOLPHE SCHWARZ.

1. Elle ne dit rien de plus que ונצחום : c'est la scolie seulement qui ajoute ואותו היום שבטלו. mais il ne faut pas oublier qu'immédiatement avant il y a וכשגברה יד בית חשמונאים בטלום וכו' La leçon ובטלום *Scheeltot, l.c.*, provient de la scolie de *Meguillat Taanit.*

UN

# FRAGMENT POLÉMIQUE DE LA GUENIZA

Léon Schlossberg a publié, il y a plus de trente ans, un opuscule polémique en langue arabe [1], qu'il a ensuite rendu accessible par une traduction française [2] : il le considérait comme « très important pour la théologie critique ». Ce qui fait, à notre avis, l'importance de cet ouvrage, ce n'est pas que « les versets de l'Évangile qu'on y trouve présentent des leçons différentes du texte reçu », mais la manière dont est conduite la polémique. De plus, l'opuscule est un des plus anciens du genre, sinon le plus ancien : il aurait été écrit censément en l'an 514. Le manuscrit s'en trouve à Paris, à la Bibliothèque Nationale (nº 755 du Catalogue).

C'est aussi de Paris que nous vient la plus récente publication relative à cet écrit. Le Consistoire israélite de Paris, dont M. Schwab décrit en ce moment les manuscrits provenant de la Gueniza du Caire[3], possède un fragment de 2 feuillets in-8º, de 18 lignes à la page, qui a été édité dernièrement par M. R. Gottheil [4] ; or il est apparu que ce n'est autre chose qu'un fragment de l'ancienne *Kissa* éditée par Schlossberg [5]. Replacé dans l'ouvrage intégralement conservé, ce fragment se comprend mieux du même coup. Le vœu de M. Gottheil, qui souhaitait qu'on trouvât bientôt d'autres parties du même ouvrage, va se trouver réalisé maintenant par le fragment publié ici.

1. קצה מגאדלה אלאסקף *Controverse d'un évêque*, Vienne, 1880.

2. *Controverse d'un évêque*, Paris et Versailles, 1888 (faite sur une traduction allemande inédite).

3. *Revue*, LXII, 107 et s., 267 et s.

4. *Mélanges Hartwig Derenbourg*, Paris, 1909, p. 83 et s.

5. S. Poznanski, dans *Rivista Isr.*, VI, 187. M. Poznanski intervertit les deux pages du second fragment édité par M. Gottheil ; il indique quelques références bibliographiques.

En effet, M. E.-N. Adler, avec sa libéralité habituelle, a mis à ma disposition un petit manuscrit qui complète le fragment de la Gueniza appartenant au Consistoire de Paris et publié par M. Gottheil. Ce qui prouve que les deux fragments de la Gueniza vont ensemble, ce n'est pas seulement l'identité du contenu, mais aussi la disposition extérieure : dans les deux cas ce sont deux feuillets petit in-octavo, dont chacun a 18 lignes [1]. Il va sans dire que le nouveau fragment n'est pas autre chose, lui non plus, qu'une portion de l'ancienne *Kissa*. Néanmoins les deux textes présentent d'assez nombreuses variantes et comme d'ailleurs la *Kissa* a été éditée défectueusement, je crois que le mieux est de publier notre nouveau texte intégralement [2].

Pour déterminer le caractère littéraire du fragment Adler (*A*), trois points doivent être établis : 1° sa relation avec son plus proche parent, le fragment de la Gueniza édité par M. Gottheil (*G*) ; 2° la place qu'il peut avoir occupée dans la *Kissa* qui s'est conservée en entier (*K*) ; 3° une comparaison avec l'opuscule hébreu *Nestor le prêtre* (*N*) [3], qui est, comme on sait, étroitement apparenté à la *Kissa* arabe ; ce n'est du reste pas ici le lieu d'examiner la nature de cette parenté, d'autant plus que nous possédons jusqu'à présent trop peu de matériaux pour pouvoir trancher définitivement cette question.

M. S. Poznanski a déjà posé les équations suivantes [4] : *G* 1er fragment, *in init.* = *K*, p. 9, l. 30 = *N*, p. 11, l. 10-22 ; *G*, 2e fragm. = *K*, p. 6, l. 1 et s. = *N*, p. 5, l. 2 et s. Le même savant a remarqué que les fragments ne concordent pas entièrement avec le texte de *K*, lequel texte est, lui aussi, plein d'erreurs et de lacunes. En étendant ce jugement, on dira que le texte hébreu de *N* présente également, tant dans le plan que dans le style, des variantes nombreuses et importantes par rapport au texte arabe de *K*. Que si j'ai avancé tout à l'heure que notre nouveau fragment (*A*) est un fragment de la *Kissa*, on ne doit pas penser à une identité littérale,

1. Pour être plus précis, le f° *a* a 19 lignes, les f°s *b* et *c* en ont chacun 17, le f° *d* de nouveau 19 ; on peut donc admettre une moyenne de 18 lignes.

2. M. Salomon Gandz m'a aidé à lire le texte arabe ; je dois quelques indications littéraires à MM. A. Poznanski, de Vienne, et S. Poznanski, de Varsovie.

3. ספר נכתור הכומר *nach einer Vaticanischen Handschrift herausgegeben von A. Berliner*, Altona, 1875. Cf. Berliner, *Aus meiner Bibliothek*, Francfort-s.-M., 1898, n° 71, p. 77 ; S. Poznanski, *Zur jüdisch-arabischen Literatur*, Berlin, 1904, p. 28 et 87. Le nom de Nestor est porté aussi par un moine qui devint ensuite le maître de Mahomet, v. Gottheil, *A Christian Bahira legend*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, XIII, 197.

4. *Rivista Isr.*, VI, 187.

mais seulement à la similitude du contenu. Un grand morceau de notre fragment, celui qui parle de l'amour prescrit dans la Tora à l'égard du père et de la mère (lignes 6-15), ne se trouve même pas dans *K* ni dans *N*. Par contre, on peut établir les concordances suivantes : *A*, l. 17 = *K*, p. 12, l. 24 = *N*, p. 12, l. 12 ; *A*, l. 20 = *K*, p. 12, l. 40 = *N*, p. 5, l. 33 (le même sujet revient dans *N*, p. 12, l. 12). Les souffrances de Jésus sur la croix que notre fragment décrit avec beaucoup de réalisme (*A*, l. 25)[1] et dont la peinture, en raison du désordre du texte, reparaît un peu plus loin (l. 47), ne se trouvent que pour le fond dans *K* (p. 6, l. 7)[2], mais non pour les expressions et pour le style ; la parenté est plus grande avec *N*. Jésus chevauchant sur l'âne, qui figure, chose singulière, deux fois dans notre texte (*A*, l. 29 et l. 66), correspond à ce qu'on lit dans *K*, p. 13, l. 2-3 et dans *N*, p. 12, l. 35-36 ; il n'est pas jusqu'au mot arabe qui ne soit le même[3]. Le jeûne de Jésus (*A*, l. 43) n'est qu'indirectement objet de discussion dans les autres textes[4]. L'argument fondé sur l'impossibilité pour un Dieu de vivre neuf mois dans le sein obscur d'une femme se retrouve avec les mêmes motifs dans tous les textes : *A*, l. 67-71 = *K*, p. 7, l. 19-23 = *N*, p. 13, l. 1-6 (cf. *N*, p. 11, l. 14).

Ces rapprochements montrent assez que la disposition des sujets varie avec chaque texte. Pour ce qui est de notre fragment, nous devons nous borner à constater le fait, sans qu'il soit possible ou licite d'intervertir les pages. On ne voit donc pas dans quelle partie de la *Kissa* notre fragment devrait être incorporé pour constituer un élément d'un ouvrage entier. Nous ne sommes d'ailleurs pas certain, à cause du mauvais état du texte de la *Kissa*, que l'ordre qui y est suivi soit authentique ou justifié. Par contre, on peut déterminer avec quelque certitude la place de notre fragment *A* par rapport au fragment *G*, n° 1, auquel il est étroitement apparenté. En effet, *G*[1] contient : 1° une controverse sur la généalogie de Jésus ; 2° les faiblesses de Jésus (le sommeil, l'usage du vin, etc.) ; 3° l'abrogation des lois. Ce sont là, dans un ordre assez logique, les principaux thèmes qui séparent les Juifs et les Chrétiens. Les points contenus dans notre fragment *A* paraissent avoir été dispo-

1. ויעדק יעדק שדיד[א] ; cf. N., p. 12, l. 34 : עוד הדע כי יגע ועיף וידע זיעה כר'.

2. Cf. la traduction française, p. 10.

3. אלעפר. en hébreu העיר (glose : החמור), à la ligne suivante החמור seulement.

4. K, p. 19, l. 3 et s. (cf. trad. française, p. 26), N, p. 9, l. 2 : développé plus longuement et mieux dans N, p. 12, l. 38-40.

sés d'après ces thèmes, mais je n'ai pu découvrir un lien direct qui ferait de *A* la simple suite de *G*.

Notre fragment commence par les mots qui se retrouvent presque littéralement dans la *Kissa* (p. 12, l. 26), passage qui permet précisément de le restituer comme suit : « Comment donc peux-tu dire qu'il n'est pas un homme [1] ? » Les mots qui suivent sont les mêmes dans *A* et dans *K* [2]. Mais ensuite l'ordre devient entièrement différent.

La parenté de tous les textes signalés est parfaitement garantie, non seulement par le contenu, mais aussi par la langue et notamment par le retour de certaines tournures. Une des formules qui reviennent souvent est celle-ci : « Je m'étonne que tu n'aies pas honte de soutenir ceci ou cela [3] », ou celle-ci : « Ne sais-tu donc pas... [4] ? » Nous avons déjà parlé des répétitions de certains thèmes. Tous les textes en question sont caractérisés par cette singularité, qui, jointe à d'autres, oblige à les considérer comme irrégulièrement et superficiellement composés. Il faut en dire autant des citations de la Bible et du Nouveau Testament, qui sont fort inexactes et difficiles à retrouver [5]. Cependant les auteurs se montrent parfaitement familiarisés avec les faits de l'histoire évangélique, qui sont, du reste, aussi bien que ceux de l'histoire biblique, enjolivés de traits qu'on peut, suivant le cas, qualifier d'aggadiques ou d'apocryphes. Ainsi le fragment *G* cite, comme l'a bien vu M. Gottheil, la sage-femme Soulmi (Sulamith), personnage provenant des Apocryphes du Nouveau Testament ; comparer סלימה̄ dans *K*, p. 10, l. 1 ; סלימא dans *A*, l. 64 ; *N*, p. 11, l. 13 ; p. 13, l. 4. Mais ce qui prouve le mieux la parenté ou plutôt l'identité de *G* et de *A*, c'est la forme יסוס ou ישוע pour le nom de Jésus, qui figure dans l'un et dans l'autre, tandis que dans *K* ce nom est toujours écrit עיסי [6].

1. [וכיף תקדר תקול] אנה ליס הו אנסאן ; dans *K* il manque הו et la phrase devient אנה ליס באנסאן.

2. וקד קאל פי אלאנגיל כו'.

3. *K*, p. 10, l. 4 : כיף לא תחתשם ותבזי לרוחך ותסתחו מני ; *ib.*, l. 17 : לא פלא אסתחסן et *passim* : *G*¹, l. 6 : פיגבי מנך כיף לא תסתחי. cf. l. 12 ; *A*, l. 4 : ותמה אני אליך תסתחי, cf. l. 30 : *N*, p. 5, l. 26 : ואיך לא תבוש ; *ib.*, p. 7, l. 8 : איך לא תבוש ; cf. encore *ibid.*, p. 8, l. 34 ; p. 10, l. 5 ; p. 10, l. 16 ; p. 11, l. 14 et 19.

4. *K*, p. 7, l. 19 et p. 10, l. 18 : אמא תעלם ; p. 7, l. 31 : מא תעלם ; p. 8, l. 22 : אליס תעלם. Cf. *G*¹, l. 3, 11, 28 ; *A*, l. 5 et 24 ; *N*, p. 6, l. 23 : הלא תדע ; *ibid.*, p. 5, l. 19 : הלא תדער ; *ib.*, p. 5, l. 31 : והלא תדער, et *passim*.

5. Sur ce point v. Goldziher, dans *Z. D. M. G.*, XXXII, 341 et s. ; Schreiner, *ibid.*, XLII, 591 et s. ; Goldziher, *Revue*, XXX, 1 et s. ; le même, dans *Z. A. W.*, XIII, 315 et s. ; Schreiner, dans *Semitic Studies* (Mélanges Kohut), p. 495 et s.

6. Sur cette forme du nom, voir *Revue*, LV, 148-151.

Nos textes représentent sans contredit ce qui s'est conservé de plus ancien dans la littérature juive en fait de polémique systématique contre le christianisme. C'est une autre question de savoir si elle a influencé de n'importe quelle manière la littérature postérieure. Un parallèle avec cette littérature devrait être institué sur une plus large base que celle que permet le but de cette publication. Néanmoins, dans l'analyse que nous allons donner du contenu de notre fragment nous ferons quelques références à des ouvrages polémiques du même genre.

1° Attitude de Jésus envers ses parents (lignes 1 à 5). La dureté de Jésus vis-à-vis de ses parents et de ses proches a souvent été incriminée par les polémistes [1].

2° Il est absurde de soutenir que Dieu a une mère (lignes 13-14). Reproche fréquent [2].

3° Jésus atteste lui-même qu'il est homme (lignes 16-19).

4° Jésus était connu à Nazareth comme un homme ordinaire (lignes 20-24).

5° Les souffrances de Jésus sur la croix (lignes 25-27).

6° Il est infamant d'aller à âne (lignes 28-31 et 49-52). C'est probablement une idée foncièrement musulmane qui se fait jour dans ce reproche. En effet, le calife Moutawakil crut livrer les Juifs et les chrétiens au mépris en leur défendant notamment de monter à cheval et en ne leur permettant que les ânes et les mulets [3]. Du reste, à Byzance aussi on ne laissait pas les Juifs monter à cheval [4]. D'après le Talmud [5], déjà le roi de Perse Sapor se moquait de la prédiction prophétique (Zacharie, IX, 9) d'après laquelle le libérateur d'Israël, le Messie, ferait son entrée sous l'aspect d'un pauvre et monté sur un âne ; le rabbin Samuel, qui réplique au roi, paraît admettre que l'âne monté par le Messie devrait être un animal de couleur blanche, tel qu'il convient à un roi messianique. La tradition chrétienne connaît aussi quelques qualités particulières de l'âne monté par Jésus : ainsi il était encore intact, c'est à-dire qu'il

1. Isaac Troki, *Hizzouk Emouna*, II, ch. 29, tire argument de ce que même les plus proches parents de Jésus ne croyaient pas en lui. La question de l'attitude de Jésus à l'égard des parents et surtout de la mère, attitude si fâcheuse si on l'envisage du point de vue humain, a été traitée tout récemment par G. Friedlander, *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount* (Londres, 1911), p. 43 et 57.

2. Déjà le Midrasch combat l'idée que Dieu puisse avoir un père, un fils ou un frère : voir les textes dans l'ouvrage de Strack, *Jesu, die Häretiker und die Christen* (Leipzig, 1910), p. 38.

3. Depping, *Les Juifs dans le Moyen Age* (Paris, 1834), ch. I.

4. Benjamin de Tudèle, éd. Grünhut, p. 21.

5. *Sanhedrin*, 98 *a*.

n'avait été précédemment monté par personne[1]; cette idée ne devait naturellement faire aucune impression sur le polémiste juif, même s'il l'a connue, ce qui est fort invraisemblable. Tout compte fait, on ne comprend pas très bien qu'un Juif se moque de ce qui est au fond biblique, c'est-à-dire juif.

7° Confession solennelle de l'unité de Dieu (lignes 31-37). On trouve quelque chose d'analogue dans la *Kissa* et dans *Nestor*, au début de l'ouvrage, mais avec plus de développements et dans un esprit foncièrement philosophique.

8° Du jeûne (צאם) de Jésus et de sa tentation par Satan (lignes 37-45)[2].

9° Encore les souffrances de Jésus sur la croix et l'usage de l'ânon (lignes 46-52); comparer 5° et 6°. Tous les polémistes juifs du moyen âge se servent du cri de désespoir poussé par Jésus en croix (« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ») pour montrer qu'il ne pouvait s'aider lui-même, par conséquemment, qu'il n'était pas Dieu[3].

10° Longue démonstration (lignes 52-71) tendant à établir à l'aide d'Isaïe, XLVI, 1 et suiv., et I Rois, VIII, 27, qu'alors que ni le ciel, ni la terre, ni le sanctuaire ne peuvent contenir Dieu, comment le sein obscur d'une femme aurait-il pu le contenir pendant neuf mois? A ce propos, on rappelle la fuite en Égypte et de nouveau l'entrée sur l'âne. Ce long morceau commence par ces mots : « Je m'étonne de toi, que tu n'aies pas honte à cause de (מן) Daoud et de son fils Souleïman[4]. » L'argument qui suit et qui est tiré de la construction du Temple semble être le développement de cette sentence[5]. Quoique les paroles de I Rois, VIII, 27 soient prononcées seulement par Salomon, l'auteur nomme également le roi David, parce que c'est lui qui avait conçu le premier l'idée de construire un temple. Mais comme le texte biblique en question (versets 25 et s.) contient une allusion des plus claires à la promesse divine rapportée dans II Samuel, VII, 8 et s., il se peut que notre polémiste, en nommant David et Salomon, ait songé en même

1. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 3e éd., *s. v. Esel*.

2. Isaac Troki, *op. cit.*, II, ch. 7, prouve par la tentation de Jésus que celui-ci n'est pas Dieu.

3. Voir G² (*Mélanges Hartwig Derenbourg*, p. 89) et *N*, p. 5, l. 4 et 30; puis David Kimhi, *Milhémet Hoba* (Constantinople, 1710), 13*b*; Joseph Kimhi, *ibid.*, 23*a* et 37*a*; Simon b. Semah Duran, *ibid.*, 47*a-b*; Lipman Mühlhausen, *Nissahon* (éd. Hackspan, Nuremberg, 1644), § 275, p. 150 et s.

4. Plus concis dans *N*, p. 13, l. 1 : מענין דוד ושלמה בנו.

5. Dans *N* le lien est en effet bien marqué : כי אמר דוד לשם אבנה לך בית וכו'.

temps au passage II Sam., VII, 14, où Dieu, dans le message à David, père de Salomon, désigne celui-ci comme son fils. Effectivement ce passage est cité, avec d'autres du même genre, par certains polémistes[1] pour montrer que d'autres hommes sont vis-à-vis de Dieu dans un rapport de filiation sans se nommer pour cela Dieu. L'allusion à David et à Salomon pourrait donc constituer dans notre fragment un article à part, distinct de ce qui suit.

11° Avec une intention satirique bien marquée, l'auteur, dans cette pensée : « Comment un jeune ânon aurait-il pu le porter ? » insère la remarque : « c'est donc la croix qui l'a porté » (lignes 66-67)[2]. Comp. *K*, p. 7, l. 25 et surtout p. 12, l. 13, où ce point ne forme également qu'une remarque intercalée ironiquement[3].

12° Le dernier morceau de notre fragment (lignes 71-72) contient l'ordre donné par Jésus à Pierre de prendre un dirhem dans la ville ; de même dans *N* (p. 13, l. 7), sans qu'on voie mieux en quoi ce trait fournit matière à polémique. Ce point figure dans le *Nestor* hébreu presque à la fin de l'ouvrage ; nous pouvons donc admettre que ce n'est pas par hasard que notre fragment s'arrête ici, mais qu'il touchait effectivement à sa fin. Notre hypothèse, d'après laquelle la place de notre fragment *A* est à la suite du fragment *G*, se trouve ainsi confirmée.

## Texte.

אנה ליס הו אנסאן, וקד קאל פי אלאנגיל[4]
מן יחב אמי ואבי אכתר מני פליס הו
מני. פארא יסוס יזעם אן מן חבה הו
מתלה. פלא תסתחי אעבד אלאה
יאמרך בחמל אלקדרה. אמא תעלם[4]
אן אללה קאל פי אלתוראה[5] מן צרב אבוה
ואמה יקתל ומן שתם אבוה ואמה

1. V. David Kimhi, *l. c.*, p. 17*a* : ובן הוא אומר במלכים גבי דוד ושלמה הוא יהיה לי לבן ואני אהיה לו לאב וכו'.

2. ותמלתה לשבה (les lettres בב qui précèdent sont inintelligibles).

3. Jésus dit : ואבן אלבשר לם יגד מבאן יסכן פיה אלא לעמרי אלכשבה אלדי צולב עליה, etc. Dans la traduction française (p. 19) la phrase « sinon, sans doute, sur le bois infamant où il a été attaché » est mise avec raison entre parenthèses. Dans N, p. 12, l. 18, la phrase ainsi conçue : ובן הבשר לא מצא לו בן כי אם בקורה שנצלב [עליה] : rien que des arabismes.

4. Sur אנגיל chez les Musulmans, voir M. Goldziher, dans *Z. D. M. G.*, XXXII, 348 et s.

5. מ est suppléé d'après le sens.

8 יקתל. פקאל איצֿא פי[1] י׳[2] איאת אלדי
9 נזלה ע׳[3] ידי מוסי בן עמראן׃ אכרם
10 יאלדיך ולא תאלו להם רפקא מן אגל
11 אן אללה יטול חיאתך ויגוד עליך פי
12 אלראץ׳[4] אלדי אללה אלאהך מעטיך.
13 פאעגב מנך כיף לא תסתחי אן ת׳[5]
14 אן לכה אם פזע אללה יגל ען מ׳[6]
15 תשרכון. וכיף תקול אן אלמסיח יחיי
16 וימית פקד סמא נפסה בשרי יום
17 גסל רגליו[7] פטרוס וקאל לם יגי בן
18 אלבשר ליכרם אנמא גא ליכרם
19 פהדא קד שהד ע׳[8] נפסה א׳ ב׳[9]
20 *b* א׳ ת׳[10] אן אהל אלנאצריה אלגלילה
21 באלשאם והי קריה יסוס קאלו מן אין
22 להאדא[11] האדה[12] אלחכמה ליס הדא אבן
23 אלנגאר ואכותה ענדנא ובנאתה
24 מתזוגאת ע׳[13]. אמא ת׳[14] אן יסוס
25 אצאבה אלגהד ועדק שדיד[א]
26 מתל אדמי וקאל בלגת נפסי אלמות
27 ואן נפסי אלאוינה גזעה מן אלמות. —
28 א׳ ת׳[15] אן יסוס קאל לפטרוס אדהב כוד
29 לי רב[16] אלעפו חתי ארכבה. פאעגב
30 מנך כיף לא תסתחי אן תצף אלאבן[17]
31 ברכוב חמיר? אנא אשהד אן אללה

1. Le mot תורה, on le sait, a passé en arabe.
2. פ est surmonté d'un point dans l'original.
3. י׳ איאת = עשרת הדברות = Decalogue.
4. Les abréviations sont marquées dans l'original par un point supérieur. Pour éviter toute confusion avec les points diacritiques, nous substituons des apostrophes aux points. Lire עלי.
5. Lire אלארץ.
6. תקול.
7. Effacé. Lire מא.
8. *Sic*. Lire רגלי.
9. עלי.
10. אנה בשרא.
11. אמא תעלם.
12. Dans l'original א׳ est les deux fois au-dessus de la ligne.
13. ענדנא.
14. תעלם.
15. אמא תעלם.
16. Lire דכר : cf. l. 49.
17. Dans l'original ב׳ est au-dessus de la ligne. אבן par excellence = אבן אללה = Jesus.

יחיי וימית והו אלחי אלדי לא ימות
ולא מרד לאמרה ולא שדיך לה
פי מלכה וכדאך וצף נפסה
אנה ואחד, פתבארך ותעאלא אלואחד[1]
אלאחד אלפרד אלעמר אלדי לא יתכד[2]
c צאחב ולא ולד[א]. — אלברני ודר[3] ע׳[4]
אלמסלה איש תקול פי מן יצום?
איש אלדי ינוי פי צואמה יטלב
אלמגפרה מן אללה או איש תקול?
פאן קלת אן אלדי יצום יטלב בדלך[5]
אלתובה פאנת לעמרי צאדק קד
צאם יסוס מ׳ יומא פי אלבדיה
חתי גא אלי בית לחם ולקיה אל
שיטאן פי צורה אנסאן וקאל לה
אמא תעלם אן יסוס אצאבה אל
גהד ויעדק ע׳[6] שדיד מתל אדמי
וקאל בלגת נפסי אלי אלמות תם קאל
לפטרס אלהב כד לי דכר אלעט[7]
ולא יעלם צאהבה פטרס וגאב אל
המאר וכאן לאנסאן מסכין ורכבה
יסוס ומר הארב[א]. פיגב[א] מנך כיף
לא תסתחי מן דאוד וסלימן ולדה. א׳ ת׳[8]
d אן דאוד קאל: אללה רבי אבני לי[9] בית[א];
פקאל לה אללה יאדאוד אי בית תבני לי
ואי בית ואי מכאן יסעני? אלסמאואת
כרסיי ואלארץ מלא קדרתי פאי מכאן
יסעני ופי אי מכאן מסתקרי? פקאל
צ״[10] לה דאוד: רבי אבני לך בית[א] יקדס
פיה אסמך ויעלו פיה דברך. פאלרב
ל׳ ר׳[11] תבארך ו׳[12] אכבר ואעלא ואעטם

1. ד׳ est douteux.
2. כ et ד, pointés par moi, sont douteux dans l'original.
3. ודא?
4. עלי.
5. Le כ׳ final est à peu près entièrement coupé.
6. ערק[א]; cf. l. 25.
7. *Sic*. Lire אלעפר; cf. l. 29.
8. אמא תעלם.
9. Lire לך. Cf. l. 59.
10. אצא.
11. עז וגל.
12. ותעלי.

ממן אן יסעה שיא ואנת תזעם
אן אללה חמלתה מרים ב׳ אשהר
פי בטנהא וחמלתה דאיתה[1] סלימא[2]
וארהא (?) וחמלוה הו ואמה אלי מצר
וחמלה עפר צגיר ותמלתה כבי (?)
כשבה (?) פאן כאן יסיס אללה פקד כדב[3]
דאוד פי קולה אד קאל לא יסעני
שי ולא תחמלני אלסמואת ואלרצין[4]
וכיף יחמלה רחם או דאיה או
חמאר . א׳ ת׳[5] אן יסוס קאל לפטרס
אדהב אטלב לנא דרהם פלם יזל[6]...

### Traduction.

...Qu'il n'est pas un homme. Et il a dit dans l'Évangile[7] : « Celui qui aime sa mère et son père plus que moi n'appartient pas à moi. » Je vois donc que Jésus affirme que celui qui l'aime doit être comme lui[8]. N'as-tu donc pas honte? ô serviteur de Dieu !... Il t'ordonne d'offenser la majesté divine (?). Ou ne sais-tu donc pas que Dieu a dit dans la Tora[9] : « Celui qui tue son père et sa mère doit être mis à mort et celui qui injurie son père et sa mère doit être mis à mort. » De plus, il a dit dans les Dix commandements, qui ont été révélés par Moïse fils d'Amram[10] : « Honore tes deux parents et ne te relâche pas dans la bonté envers eux, afin que Dieu prolonge ta vie et te fasse du bien dans le pays que le Seigneur ton Dieu te donnera. »

Je m'étonne de toi que tu n'aies pas honte de soutenir que Dieu a une mère — : il est puissant et élevé au-dessus de ce que tu lui associes.

Et comment affirmes-tu que le Messie fait vivre et mourir, alors que lui-même s'est désigné comme homme le jour où il lava les pieds de Pierre[11] et dit[12] : « Le fils de l'homme n'est pas venu pour être honoré, mais pour servir? » Ainsi il témoigna sur lui-même qu'il était un homme.

1. En hébreu : מינקת = אלקאבלה.
2. Cf. שלומית dans X, p. 11, l. 13, 23, 27 et p. 13, l. 4.
3. Lecture douteuse.
4. Plus exactement ואלארצון.
5. אמא תעלם.
6. Voir plus haut l'analyse du texte.
7. Voir Marc, III, 35; Matthieu, XII, 50; Luc, VIII, 19 et s., surtout Matth., X, 37.
8. Reproduction libre du sens des passages évangéliques.
9. Exode, XXI, 15; Deut., XXVII, 16.
10. Exode, XX, 12; Deut., V, 16.
11. D'après Jean XIII, 5, Jésus lava les pieds de tous les apôtres, mais c'est surtout avec Pierre qu'il en parle.
12. Ne se trouve pas tel quel dans les Évangiles, mais cf. Luc, XXII, 27.

Ne sais-tu donc pas que les gens de Nazareth, la ville galiléenne de Syrie — c'était la ville [1] de Jésus — dirent [2] : « D'où celui-là a-t-il cette sagesse ? N'est-il pas le fils du charpentier, ses frères ne sont-ils pas chez nous et ses filles [3] ne sont-elles pas mariées chez nous » ?

Ou ne sais-tu pas que la souffrance a atteint Jésus et que comme un humain il a sué surabondamment [4], en disant alors [5] : « Mon âme est proche de la mort » et [6] : « En vérité mon âme est désemparée, affligée à cause de la mort? »

Ou ne sais-tu pas que Jésus a dit à Pierre [7] : « Va, amène-moi un ânon mâle, afin que je le monte. » Et alors je m'étonne de toi que tu n'aies pas honte de représenter le Fils comme quelqu'un qui va à âne !

J'atteste que Dieu fait vivre et mourir et qu'il est le Vivant qui ne meurt jamais et il n'y a pas de révolte contre son commandement et il n'a pas de compagnon dans son royaume et c'est ainsi aussi qu'il s'est dépeint comme unique. Qu'il soit célébré et exalté, l'un, l'unique, le seul, qui vit longtemps, qui ne s'est associé ni un compagnon ni un enfant.

Réponds-moi, je te prie (?), à la question : Que penses-tu de celui qui jeûne? de celui qui se retire dans son jeûne : cherche-t-il le pardon de Dieu, ou qu'en penses-tu? Que si tu dis que celui qui jeûne cherche par là la pénitence — et par ma vie! tu dis la vérité — Jésus a jeûné quarante jours dans le désert [8] jusqu'à ce qu'il vint à Bethléem et que le Satan sous face humaine le rencontra et lui dit [ce qu'il lui dit] [9]...

Ou ne sais-tu pas que la souffrance a atteint Jésus et que comme un humain il a sué surabondamment en disant : « Mon âme est proche de la mort. » Il dit alors à Pierre : « Viens, amène-moi un ânon mâle. » Mais son ami (?) Pierre ne le comprit pas et amena un âne, qui appartenait à un pauvre homme, et Jésus le monta et s'éloigna en fuyant.

Maintenant on doit s'étonner de toi, que tu n'aies pas honte à cause de David et de son fils Salomon [10]...

Ou ne sais-tu pas que David a dit [11] : « O Dieu, mon Seigneur, je veux te bâtir une maison » et Dieu lui dit [12] : « O David, quelle maison veux-tu

1. C'est-à-dire : la patrie de la famille.

2. Matth., XIII, 54 et s.; Marc, VI, 2 et s.

3. Il s'agit des filles de Joseph.

4. Luc, XXII, 44 : ἱδρώς (le passage n'est pas reconnu authentique par tous les témoins du texte).

5. Ne se trouve pas textuellement.

6. Matth., XXVI, 38; Marc, XIV, 34; Jean, XII, 27.

7. Matth., XXI, 2; Marc, XI, 2; Luc, XIX, 30; Jean, XII, 15; mais nulle part Pierre n'est formellement cité; de plus, d'après les Évangiles ce n'était pas un âne mâle, mais une ânesse avec ses petits.

8. Matth. IV., 1-11; Marc, I, 12 et s.; Luc, IV, 1-13; cf. I Rois, XIX, 8.

9. Complété d'après le sens présumé.

10. Comp. l'analyse donnée plus haut.

11. Cf. II Sam., VII, 2; I Chron., XVII, 2.

12. *Ib.* et Isaïe, LXVI, 1.

me bâtir? quelle maison et quel endroit peuvent me contenir? Le ciel est mon trône et la terre est pleine de ma gloire. Quel endroit peut donc me contenir et où peut-il y avoir une demeure pour moi? » Alors David lui dit encore : « Mon Seigneur, je veux te bâtir une maison où ton nom sera sanctifié et ta gloire agrandie[1]. » Donc le Seigneur — il est puissant et élevé, qu'il soit loué et exalté! — est bien trop grand, trop élevé et trop puissant pour que quelque chose le contienne, et tu soutiens que Marie a porté Dieu neuf mois dans son sein, que sa nourrice l'a porté sain et gras, que lui[2] et sa mère l'ont porté en Égypte[3], qu'un jeune ânon l'a porté et que l'a porté (?)... Que si Jésus était un Dieu, David a menti quand il a dit[4] : « Rien ne peut me contenir, le ciel et la terre ne peuvent me porter. » Comment donc le sein d'une mère, une nourrice ou un âne pourraient-ils le porter?

Ou ne sais-tu pas que Jésus a dit à Pierre : « Va, cherche-nous un dirhem[5]? » Alors il ne cessa pas...

Vienne, septembre 1911.

S. KRAUSS.

1. Ne se trouve nulle part textuellement.
2. Joseph.
3. Matth., II, 14 et s.
4. Cf. I Rois, VIII, 27.
5. Probablement allusion à Matt., XVII, 27.

# ÉTUDE

SUR

# LA CONDITION DES JUIFS DE NARBONNE

## DU V[e] AU XIV[e] SIÈCLE

(SUITE ET FIN [1])

## APPENDICE III

### UN TROUBADOUR JUIF : BOFILH

On commettrait une singulière erreur si l'on se figurait que les Juifs de Narbonne étaient exclusivement adonnés aux affaires lucratives du commerce et de la banque. Nous avons vu plus haut que les juiveries narbonnaises pouvaient s'enorgueillir d'un nombre assez respectable de philosophes, de médecins, d'érudits. Elles avaient aussi leurs poètes. Dans une de ses « tensons » les plus curieuses, Guiraut Riquier, troubadour de Narbonne, donne la réplique à certain Bofilh [2] :

« J'ai entendu dire, Bofilh, que tu sais *trouver* et faire des couplets ; mais je veux savoir en peu de mots pour quel motif tu chantes. As-tu peur de quelque chose ? As-tu une dame pour qui tu doives chanter ? Chantes-tu par amour de la jonglerie ou des libéralités du premier venu ? Ou bien chantes-tu pour que ta réputation grandisse ? Car ton chant a de la valeur si tu as des raisons de chanter [3]. »

1. Voy. *Revue*, t. LV, pp. 1 et 221 ; t. LVIII, pp. 75 et 200 ; t. LIX, p. 59 ; t. LXI, p. 228 et t. LXII, p. 1 et 248.

2. La tenson de Guiraut Riquier a été publiée, avec quatre autres du même auteur, par C. Chabaneau dans la *Revue des langues romanes*, t. XXXII (1888), pp. 112-113, d'après le ms. 22543, f° 35 *b*, de la Bibliothèque nationale.

3. Auzit ay dir, Bofil, que saps trobar
E fas coblas : mays saber vuelh breumen
Per cau chantas. As de re espaven,
O as dona per que o deyas far ?
O si cantas per plag de joglaria,
Ni per aver de lunh home que sia,
O si chantas que ton pretz s'en enans,
Car ton cau val, s'as razon per que chans.

Les questions de Riquier sont un peu malicieuses. Bofilh ne serait-il qu'un vulgaire jongleur qui écrit et déclame des vers par métier, au lieu d'un poète inspiré et désintéressé qui chante par amour de sa dame et de la gloire ? Mais Bofilh fait une réponse digne d'un troubadour :

« Guiraut, je chante pour réjouir mon cœur et par amour de celle qui me maintient joyeux ; car j'aime la renommée, la joie et la jeunesse ; mais je ne chante jamais pour gagner de l'argent ; je t'en donnerais plutôt, car j'en donne à plusieurs pour l'amour de mon amie, qui est aimable, généreuse, gaie et digne ; et je chante pour elle, puisqu'elle me fait bon accueil [1]. »

Voilà Guiraut parfaitement renseigné sur les intentions poétiques de Bofilh. Le troubadour juif a tout le désintéressement de ses confrères chrétiens. Il chante pour son plaisir et pour celui de sa dame. Le gain est son moindre souci. Bien loin de songer à se procurer des ressources par la poésie, il est tout disposé, si son amie l'ordonne, à ouvrir sa bourse au premier besogneux venu. En vrai paladin, Bofilh subordonne tout à l'amour de sa dame.

Guiraut devrait s'estimer satisfait ; mais il déplace la discussion du terrain poétique sur le terrain religieux, et un peu grossièrement reproche à Bofilh sa qualité de Juif :

« Bofilh, je veux te demander encore autre chose : puisque tu chantes par amour, pour ton plaisir et pour ta dame, dis-moi fermement à quelle loi tu appartiens ; et pourtant je devrais m'abstenir de t'interroger sur ce point, car il ne convient pas qu'un traître qu'on rencontre se tienne sur notre chemin. Or, toutes tes paroles et tous tes actes sont odieux à Jésus-Christ que vous avez supplicié [2]. »

1. — Guiraut, ieu chan per mon cor alegrar,
E per amor de ley quem ten jauzen,
E car me platz pretz e joy et joven ;
Mas ges non chan per aver acaptar,
Ni jes non quier, enans t'en donaria,
C'a mans ne do per amor de m'amia,
Qu'es cuend'e pros e gay'e ben estans ;
E chan per lieys, car mi fa bels semblans.

2. — Bofilh, enquer te vuelh mays demandar ;
Pus per amor cantas nit tens jauzens,
Ni per domna, e di m'o sertamens,
De cal ley(s) es ; [*e*]degra m'en cessar,
Car nos tanh jes *que* om que trachors sia
Cui escontra tengas [*en*] nostra via,
Car totz tos ditz e tos fatz son pezans
A Jesu Crist, car lo avetz esglans.

M. J. Anglade, auteur d'un remarquable ouvrage sur *Le troubadour Guiraut Riquier* (Paris et Bordeaux, 1905, in-8°), prépare une édition des œuvres de ce poète ; il est d'avis d'apporter quelques modifications au texte publié par Chabaneau, notamment pour les besoins de la métrique, de suppléer *e* et *en* aux 4e et 6e vers de la troisième strophe et de corriger *c* en *que* au 5e. M. Anglade, en outre de ces corrections, a bien voulu revoir notre traduction de la « tenson » de Riquier. Nous le remercions bien vivement ici de son extrême obligeance.

Riquier ne saurait rappeler plus durement à son interlocuteur qu'il appartient a un peuple dont les ancêtres crucifièrent le fils de Dieu Mais sous cette allusion blessante autant qu'intempestive, Bofilh ne bronche pas, et très ironiquement fait remarquer à Riquier qu'il transforme le débat poétique en controverse théologique.

« Si vous laissez propos d'amour pour sermonner, cessez de parler et mettez un vêtement blanc, Guiraut ; et puis grande sera la controverse, ma dame refusant absolument d'adorer la croix ; mais s'il y avait en toi amour ou courtoisie, tu ne me reprocherais pas le tutoiement comme une folie ; l'amour veut que les amants se tutoient ; aussi personne ne doit s'en plaindre [1]. »

Le vêtement auquel Bofilh fait allusion s'applique sans doute à l'aube que revêt le prêtre pour monter en chaire, ou mieux encore à la robe de bure blanche que portent les Frères Prêcheurs, contradicteurs habituels des rabbins et des philosophes juifs. La dame de Bofilh est juive comme lui, ou tout au moins hérétique, le refus du signe de croix faisant partie des erreurs relevées par l'Eglise à la charge des hérétiques albigeois ou cathares. Le texte qui nous est parvenu de la tenson de Riquier doit présenter ici des lacunes. Bofilh justifie l'emploi du tutoiement entre amoureux. C'est donc que Riquier vient de lui en faire le reproche. Le dialogue continue sur le même ton, à la fois vif et sarcastique :

« — Bofilh, personne ne peut aimer plus fermement, personne n'a moins de goût pour le sermon que moi, surtout s'il faut y sacrifier une cour agréable ! Mais j'ai dû te reprocher ton tutoiement ; et toi, comme un fou, tu répands ta folie. *Il ne te convient pas de parler de vêtement grossier.* Et un jugement qui, certes, a du prix, celui [du seigneur] d'Oupia [2]..... »

Riquier reprenant habilement l'objection que vient de lui adresser Bofilh lui fait entendre qu'on est malvenu à parler de vêtement spécial quand les

1. Pus plag d'amor layssatz per sermonar,
Laysal parlar e vist blanc vestimen,
Guiraut, e pueis er grans l'*esputamen*,
Que jes mi dons no vol crotz adhorar,
E si en tu fos amor ni cortezia,
Jal tuegar nom tengras a folia,
C'amors vol ques tuejols aymans,
Per que degus non deu esser clamans.

M. Anglade propose de lire *espurgamen* (purification) au lieu d'*esputamen*, qui lui paraît un mot inconnu. Le blanc est bien, en effet, la couleur qui convient pour une cérémonie de purification.

2. — Bofilh, anc hom no poc pus ferm amar
Ni en sermo non ac meus son enten
Que yeu, per tal que en lays domney plazen.
May repenret deguy del tuejar,
E tu com fol despendes ta folia,
Que vestimen *vilas* dir not tanhia,
Nil jutjamens pero tan per prezans
Sel d'Opian...

lois vous font une obligation d'en revêtir un de tel, ou de porter tout au moins, bien en vue sur une partie du costume, une marque distinctive comme la rouelle. Le troubadour chrétien termine par une déclaration de rupture :

« Je laisse la *tenson* ; jamais plus je ne te répondrai, car la raison te fait défaut et tu dis une vilainie. J'en passe par le jugement de messire Bertrand, celui d'Oupia, qui est raisonnable en amour.

« Ta réponse, ta compagnie, je n'en veux plus désormais ; ma réputation y perd ; et mon savoir qui était grand en sort amoindri, car avec ton savoir en *plus* (?) le mien a chu d'un pan [1]. »

Bertrand, seigneur d'Oupia [2], était un chevalier de l'entourage du vicomte Amauri I^er [3]. C'est donc apparemment à la cour vicomtale que Riquier a fait la connaissance de Messire Bertrand. Le dernier biographe de Riquier, M. Anglade, nous déclare que le troubadour narbonnais a nommé le seigneur d'Oupia au moins cinq fois de 1254 à 1259. D'après lui, la tenson que nous venons d'examiner devrait se placer en 1257 ou 1259. C'est précisément l'époque où le roi Louis IX et son frère Alphonse de Poitiers employaient tous leurs efforts à réduire les quelques avantages que les Juifs avaient réussi à conquérir sous les règnes précédents. Sans penser comme Louis IX, qui, repoussant toute idée de discussion avec les Juifs, conseillait de les aborder, non avec des arguments, mais à la pointe de l'épée, le poète Riquier se décidait en définitive à rompre toute relation avec le « perfide » Bofilh.

Il est probable que Bofilh n'est pas un personnage de fiction ; mais n'aurait-il jamais existé, son cas n'en serait pas moins intéressant à étudier, car il resterait un type représentatif de personnes ayant réellement existé et dont Riquier aurait connu le ou les modèles parmi les poètes juifs de sa ville natale.

M. Anglade conclut son examen de la tenson qui met aux prises Riquier et Bofilh [4], en déclarant qu'il n'y a pas « dans la littérature provençale d'autre exemple de tenson entre un poète juif et un troubadour ». Il est vrai d'ajouter que le genre littéraire des tensons a été très cultivé par les écrivains juifs, mais sous la forme presque exclusive de controverses entre

1. — La tenso lais, c'neymay not respondria,
Car razot falh e dizes vilania,
E passi m'en per mo senhor Bertran[s],
Sel d'Opian, qu'es d'amor benenans.
— Ta resposta no vuelh ni ta paria
D' est' or' enan, car ma valor s'en bria
E mos sabers n'es mermatz qu'era grans,
Car ab ton *pus* m'en es cazutz us pans.

D'apres M. Anglade, *velas* doit être corrige en *vilas* (du latin *vilanus*, de paysan). Le dernier vers est très obscur. Riquier veut-il dire que son savoir augmente de celui de Bofilh, au lieu de s'élever, baisse d'un pan ?

2. Oupia, village de l'Herault, arr. de Saint-Pons, canton d'Olargues.

3. *Hist. de Lang.*, t. VIII (1879), *Preuves*, cc. 1093, 1097.

4. Anglade, *Le troubadour Guiraut Riquier*, pp. 86-88.

des abstractions ou des personnes fictives, par exemple le corps et l'âme, l'Eglise et la Synagogue [1].

Quoi qu'il en soit, la tenson de Riquier prouve surabondamment que les Juifs narbonnais n'étaient pas inaccessibles à la poésie et qu'ils avaient au plus haut degré le culte du désintéressement et le sentiment de l'idéal.

---

# PIÈCES JUSTIFICATIVES

---

## I

[918 OU 919], 7 JUILLET. — TOURS-SUR-MARNE.

*Le roi Charles le Simple reçoit sous sa mainbournie l'évêque Erifons et le prêtre Goufard, serviteurs de l'église Saint-Quentin de Narbonne, à laquelle il fait donation, entre autres immeubles, de plusieurs moulins qui appartenaient aux Juifs.*

*A*. Original perdu.
*B*. Copie du XII^e siècle dans un fragment de cartulaire de la cathédrale de Narbonne (Bibl. nat., ms. lat. 11015, f° 15 v°).
*C*. Traduction française faite au XVII^e siècle d'après une seconde copie différente de *B*, et conservée autrefois aux Archives de l'archevêché de Narbonne, sous la cote n° 16 (Bibl. mun. de Narb., Inventaire ms. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f^os 30-31 v°).
*D*. Il existait une troisième copie de *A* dans un livre coté n° 2, 8^e feuillet (*Ibid.*, t. I, f° 653).
*a*. Catel, *Mémoires de l'histoire de Languedoc*, pp. 778-779, d'après *C* ou *D*. — *b*. Dom Devic et dom Vaissette, *Histoire de Languedoc*, 1^re édition, t. II, p. 55; d'après *C* ou *D* — *b'*. Dom Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. IX, pp. 521-522; d'après *b*. — *c*. Dom Devic et dom Vaissette, *Hist. de Lang.*, éd. Privat, t V, *Preuves*, cc. 133-135; d'apres *b* et *B*.
INDIQ. : Bréquigny, *Table chronologique des diplômes*, t. I, p. 375; *Hist. de Lang.* éd. Privat, t. V, *Preuves*, c. 1550, n° XXXIV (analyse).
Établissement du texte d'après *B*.

De Matapedilii et de porta Coriani [2] usque ad Celatam [3] et usque in medium flumen Ataze et usque ad lavatorium Coriani cum Montejudaico.

1. Cf. M. Steinschneider, *Rangstreit-Literatur, ein Beitrag zur vergleichenden Literatur- und Kulturgeschichte*, Vienne, 1908, in-8°. Nous remercions vivement ici M. Liber d'avoir bien voulu parcourir à notre intention la brochure de M. Steinschneider.

2. *B porte à droite la note marginale suivante :* De antiqua porta Coriani que destructa [est in] medio fluminis.

3. Celata *B*. *Corr.* Celatam.

In nomine sancte et individue Trinitatis, Karolus, divina propiciante misericordia, rex Francorum. Si fideles nostros ex nostre largitatis gratia reddimus ditatos, erga nostram fidelitatem promptiores[1] comperiemus illorum animos. Idcirco volumus sancte Dei ecclesie fidelium tam presentium quam futurorum nostrorumque sagacitati innotescere quod quidam episcopus Erifons, noster[2] fidelis, habitans Narbonam, per quendam venerabilem archiepiscopum Rotgarium Treverensis[3] ecclesie atque deprecationibus Vuillelmi, nostri magni marchionis, nobis per omnia devotissimos fideles, nostram humiliter expetisset[4] atque postulasset celsitudinem, ut eum atque Vulfardum[5], presbyterum ejusque nutritum[6], ex quibusdam rebus ob Dei misericordiam honorare eosque sub mundeburdo tuicionis nostre suscipere dignaremur. Quorum humillimis precibus, tam ob Dei amorem quam jam supradictorum nostrorum fidelium, videlicet Rotgarii atque Vuillelmi, faventes ad[7] placidam deprecationem, pio assensu suscipientes eisdem[8] Erifonso episcopo Vulfardoque[9] presbytero, qui sunt servientes Christi, Domini nostri, necnon et beati Quintini martyris, cujus ecclesia est fundata[10] infra Narbone muros, per nostre regie auctoritatis[11] preceptum concedimus terram et molendina que sunt subtus pontem ipsius Civitatis, que pertinere Judeis videntur et ipsa molendina que sunt in loco quem vocant Mactapedilii[12], similiter ipsis Judeis pertinentia[13]. Ipsaque terra quam eis concedimus et omnibus servientibus ecclesie Beati Quintini sic habeat terminos : ex porta Coriani[14] usque ad locum quem vocant Celata, et inde usque ad medium flumen Ataze, que ipsam terram circumvallat undique donec perveniat ad lavatorium ipsius Coriani, cum ipso Montejudaico. Hec omnia perpetualiter ad habendum damus huic ecclesie superius memorate ejusque servientibus per pragmaticum[15] nostre regie potestatis atque concedimus. Et[16] ut tam ipsi quam posteri ea[17] firmius tenere valeant et[18] hec nostre regie auctoritatis constitutio inviolabilem in Dei nomine obtineat vigorem, hoc pragmaticum[19] regale[20] supradictis fidelibus nostris Erifonso episcopo Vulfardoque, ejus presbytero, posterisque illorum fieri jussimus et anuli nostri manu propria confirmantes impressione subterfirmare precepimus.

Signum Karoli (*monogr.*), gloriosissimi[21] regis.

Gozlinus[22], notarius ad vicem domini Arvei, archiepiscopi summique[23] cancellarii, recognovit et subscripsit.

Datum nonas julii, indictione octava[24], anno tricesimo ij[25] redintegrante

1. Promtiores *b*. — 2. nostri *B. Corr.* noster. — 3. Trevirensis *b'*. — 4. expetiisset *a*. — 5. Vultfardum *b*, *c*. — 6. nutritum *omis par a*. — 7. ac *a*, *b'*. — 8. eidem *b'*. — 9. Vultfardoque *b*, *c*. — 10. fundata est *b*, *b'*. — 11. authoritatis *b*. *c*. — 12. Maitapedilii *a*. — 13. pertinentibus *B*, *b*, *c*. *Corr.* pertinentia *b'*. — 14. Loriani *a*. — 15. bracmaticum *B*. *Corr.* pragmaticum. pragmatiam *a*. pragmaticam *b*. — 16. *b*, *c omettent* et. — 17. ejus *B*. *Corr.* ea. eam *b*, *c*. — 18. *b*, *c ajoutent* ut. — 19. bracmaticum *B*. *Corr.* pragmaticum — 20. regule *B*, *b*, *c*. *Corr.* regale *b'*. — 21. gloriosimi *B*. *Corr.* gloriosissimi. — 22. Gezlinus *B*. *Corr.* Gozlinus. — 23. archiepiscopi atque cancellarii. *dans l'interligne* summique *B*. — 24. VIII *b*. *Corr.* ij *b' c*. — 25. xxxij *b*. *Corr.* xxij *b'*, *c*.

atque regnante Karolo [1], rege gloriosissimo [2]. Actum in villa Turnis in Dei nomine feliciter. Amen [3].

## II

1091, 23 JUILLET. — [NARBONNE].

*Cession faite par Dalmace, archevêque de Narbonne, du consentement des chapitres de Saint-Just et de Saint-Paul, à Pierre Raimond, sacriste de Saint-Paul, moyennant le prix de cent sous narbonnais et une redevance annuelle d'une demi-livre de poivre, d'un manse confrontant, au nord, celui de Bonjucef, à l'ouest, celui de Maïr Crasso.*

(Bibl. nat., collection Doat, t. LVII, f[os] 77-78.)

In Christi nomine, ego Dalmatius, Narbonensis archiepiscopus, cum consensu et voluntate clericorum sanctorum Justi Pastorisque beatique Pauli confessoris, donatores ac venditores sumus tibi Petro Raymundi, sacriste sancti Pauli, ipsius mansi qui advenit nobis ex comparatione et donatione Poncii Gualterii et antecessorum suorum. Manifestum enim quod nos prescripti donatores simul in unum donamus ac vendimus tibi prescripto Petro Raymundi sacriste prescriptum mansum, qui affrontat, èx parte orientis, in manso de nobis prescriptis donatoribus, a parte meridiei, in manso qui fuit de Deodato Atonis, a parte aquilonis, in manso de Bonojucef, de parte circii, in manso de Maïr Crasso, quantum iste quatuor affrontationes includunt totum ab integro, sicut determinatum est a te et a nobis donatoribus. Donamus ac vendimus tibi prescripto Petro et quibuscumque tu vendere et alienare volueris cum nostro consilio, propter centum solidos narbonensis monete, quos donas nobis in presenti, et etiam per mediam libram piperis, quam modo donas nobis per unumquemque annum propter recognitionem in festivitate sanctorum Justi et Pastoris, reddes nobis et successoribus nostris tali videlicet conditione et tenore, sicut prescriptum est, totum ab integro quicquid ibi habemus vel habere debemus de nostro dominio in tuo tradimus jure et potestate, ut teneas et possideas tu et quicumque cum nostro consilio emerint vel acquisierint. Et liceat tibi ipsos parietes de ipso manso augere et elevare quantum volueris et quibuscumque cum nostro consilio vendideris sicut de alodio tuo. Si quis contra hanc cartam donationis, venditionisque venerit ad irrumpendum, non hoc valeat vendicare, sed componat in duplo cum omni melioratione et insuper firma et stabilis permaneat omni tempore facta carta venditionis decimo kalendas augusti,

1. *B omet* Karolo.
2. gloriosisimo *B. Corr.* gloriosissimo.
3. *B omet* Amen.

anno millesimo nonagesimo primo, regnante domino nostro Jesu Christo secundum carnem. Dalmatius, gratia Dei Narbonensis archiepiscopus. Signum Petri, canonici. Signum Bernardi, archidiaconi Signum Poncii, canonici. Signum Petri Udalgerii. Signum Guillelmi Bernardi. Signum Petri, sacriste sancti Pauli. Signum Bernardi Raymundi, signum Bernardi Amelii, signum Petri Seniofredi, signum Johannis, clericorum sancti Pauli. Signum Berengarii Michaelis, qui hanc cartam scripsit cum literis in octavo... suppositis, sub die annoque quo supra.

Hoc est translatum quod ego Johannes Hominis Dei, notarius Narbonensis publicus, transtuli in quodam originali scripto, quod, pront in eo continebatur, dictus Berengarius Muchi scripsit et signo suo signaverat verbo ad verbum, nil addens vel minuens. Quod originale et hoc presens transcriptum duo infrascripti publici Narbonenses notarii et Raymundus Poncii, juris litteratus, videntes, legentes et examinantes invenerunt utrumque bene per omnia convenire. Anno nativitatis Christi, millesimo ducentesimo octuagesimo septimo, decimo kalendas madii. Ego Vesianus Guiraudi, publicus notarius Narbone, subscribo. Ego Matheus de Vaure, notarius Narbonensis publicus, subscribo.

## III

1092, 8 avril. — [Narbonne].

*Cession faite par Pierre Raimond, sacriste, du consentement de Dalmace, archevêque de Narbonne, et des chapitres de Saint-Just et de Saint-Paul, à Abomar et à Abraham « Israélites », moyennant le prix de deux cents sous narbonnais et une redevance annuelle d'une demi-livre de poivre à fournir aux chanoines, d'un manse confrontant, à l'est, le manse des dits chanoines, au midi, celui de Dieudonné Aton, au nord, celui de Bonjucef, à l'ouest, celui de Maïr Crasso.*

(Bibl. nat., collection Doat, t. LVII, f^os^ 79-81.)

In nomine Domini, ego Petrus Raymundi, sacrista, cum consensu et voluntate Dalmatii, archiepiscopi Narbonensis, et canonicorum sancti Justi et Pastoris et beati Pauli confessoris, venditor sum tibi Abomari et Abraham, Isralite, et posteritati vestre vel progeniei. Manifestum enim quod vendo vobis cum illorum consensu ipsum mansum, qui fuit Poncii Galtarii, qui mihi advenit ex comparatione predicti archiepiscopi et prefatis canonicis, qui affrontat, a parte orientis, in manso de prefatis canonicis, a meridie, in manso qui fuit Deodati Atonis, a parte aquilonis in manso de Bonojucef, a parte circii, in manso de Maïr Crasso. Quantum iste affrontationes includunt, sic vendo vobis prefatum mansum integriter, sicut terminatum est, simul cum ipso ex eo quod est retro domum Poncii Galtarii, propter pretium solidos ducentos monete Narbone, quod

vos mihi dedistis et nil apud vos emptores remansit. Sicut est manifestum, prefata quoque omnia, que vobis vendo, de meo jure in vestrum trado dominium et potestatem, ut habeatis et teneatis atque possideatis vos et posteritas vestra post vos et habeatis licentiam ipsos parietes de ipso manso augere et elevare, quantum volueritis et faciatis ibi quicquid facere volueritis sine illa contrarietate. Dabitis quoque omni anno propter recognitionem mediam libram piperis ad festivitatem sanctorum Justi et Pastoris eisdem canonicis prescriptis. Et qui hoc voluerit vobis infringere, ego faciam vobis tenere et habere sine enganno et si non potuero, çomponam vobis in duplo cum omni melioratione. Et insuper firma et stabilis permaneat omni tempore facta carta venditionis sexto idus aprilis, anno millesimo nonagesimo secundo incarnationis Christi, regnante Philippo rege. Signum Petri Raymundi, sacriste, qui hanc venditionem fecit, firmavit et testes firmari rogavit. Signum Bernardi Raymundi, capitis scole[1]. Signum Bernardi Amelii. Signum Petri Seniofredi. Signum Deodati, canonici sancti Pauli. Signum Poncii Andree de Jacha. Signum Ermengandi Isarni. Signum Guillelmi Ermagni. Signum Johannis Raymundi, qui hoc scripsit sub die et anno quo supra.

Hoc est translatum quod ego Johannes Hominis Dei, notarius Narbodensis publicus, transtuli a quodam originali scripto. Quod, prout in eo continebatur, dictus Johannes Raymundi scripserat, signo suo signaverat, verbo ad verbum, nil addens vel minuens. Quod originale et hoc presens transcriptum duo infrascripti publici Narbone notarii et Raymundus Poncii et Guillelmus Vallavis et Guillelmus Cambadocii et Petrus Bonati, juris literati, videntes, legentes et examinantes invenerunt utrumque bene per omnia convenire. Anno nativitatis Christi millesimo ducentesimo octuagesimo septimo, decimo kalendas madii. Ego Vesianus Guiraudi, publicus notarius Narbone, subscribo. Ego Matheus de Vaure, notarius Narbonensis publicus, subscribo.

## IV

1154, 27 octobre. — [Narbonne].

*Engagement à Pierre Causic par Bonisaac Saunier, sa femme Maïrona et ses filles, Regina et Bonamancipa, d'une saline de 150 aires, sise au Pradel, en garantie d'un emprunt de 200 sous melgoriens remboursable à deux ans de date.*

(Arch. mun. de Narb., pièce non inventoriée, parch., orig.)

In Dei nomine. Manifestum sid quod ego, Bonisacus Salnerius, et uxor mea Maïrona et tiliee (*sic*) mee Regina ac Bonamancipa debitores sumus

1. Doat : *corauie*.

tibi Petro Causico et omnibus illis pro tuo profituo requirere voluerint, cc solidorum melgorensium bonorum et integrorum et bene percurribilium de iiij^or denariis sine inganno. Et propter hoc debitum prenominatum inpignoramus vobis jamdictis et vestris cl areas de salinis cum coctoriis et ostremiis et marejatoribus et aculeis et cum introitibus et exitibus suis et cum omnibus suis pertinenciis, quas salinas habemus in Pradello. Affrontant autem predicte saline de altano in stagnum; de meridie in salinas nostras et de Jacho, de circio in carreira, de aquilone in aculea et salinas Guillelmi Mainardi. Quantum inter istas iiij^or affrontaciones includitur, totum integriter inpignoramus tibi et tuis jamdictis ut tu et tui jamdictum pignus habeas teneas et possideas tamdiu donec ij annos completos habeas. Quibus completis, deinceps tu et tui, homines et femine, et quoscumque jusseris jamdictum pignus habeas teneas et possideas tamdiu de anno in annum, de festo in festum sancti Martini, donec nos vel nostri persolvamus tibi vel tuis sine tuo inganno predictos cc solidos. Si vero jamdicta moneta mutata esset aut diminuta de illo valore aut de illa lege qua hodie est, per rationem de xlviij solidis melgorensium per marchum argenti fini, ad rectum pensum Narbone, nos vel nostri persolvemus tibi vel tuis sine tuo inganno predictos cc solidos completos in argentum finum et optimum. Habeas etiam tu et tui licenciam dimitendi et impignorandi jamdictum pignus cuicumque volueris propter tuum prenominatum averum donec totum tibi reddatur sine tuo ingannno (*sic*). Plivimus tibi per legem quam colimus, quod de omnibus istis predictis non te ingannemus ullo modo nec ingannare te faciamos nec ingannare te dimitamus. Et si jamdictum pignus non vellemus vel non possemus tibi vel tui bonum facere stare sine tuo inganno, damus tibi returnum in omnibus nostris rebus, quas habeas, teneas et possideas tamdiu donec emendatum et restitutum sit tibi et tuis sine tuo inganno.

*Signé :* נתן בר יצחק אליה ב׳ר יהודה נ׳ע (Nathan fils d'Isaac) (Elie fils de Juda défunt).

Facta carta vj kalendas novembris, anno domini M°C°L IIII°, regnante rege Lodoicho. Signum Bonisaci et uxoris mee Mairone et filiarum nostrarum, qui simul omnes jamdicti hanc cartam fieri jussimus, firmavimus firmarique rogavimus. Signum Matan et Elie. Signum Raimundi Rotlandi. Signum Arnaddi de Vitraco. Signum Petri Jervasii.

Arnaddus scripsit vice Bernardi Porcelli.

*Signé :* יצחק בר לוי (Isaac fils de Lévi).

V

1199, 15 novembre. — [Narbonne].

*Engagement à Bernard de Saragosse et à Ermengarde, sa femme, par Pons de Coursan, Esclarmonde, sa femme, et Bérenger leur fils d'une pièce de terre, soumise à la directe de Clarimos (Kalonyme) et de Bondia, en garantie d'un emprunt de 40 sous melgoriens remboursable à deux ans de date.*

(Arch. mun. de Narb., pièce non invent., orig. parch.)

In nomine Domini, anno incarnationis ejusdem MCXCVIIII, regnante rege Philippo, xvij kalendas decembris. Notum sit hec audientibus quoniam ego Pontius de Corciano et ego Esclarmunda, uxor ejus, et ego Berengarius, filius eorum, nos omnes pariter per nos et nostros debitores sumus tibi Bernardo de Saragossa et uxori tue, Ermengardi, et infantibus vestris et cuicumque vos mandabitis verbo seu scripto xl solidorum melgorensium bonorum et percurribilium, quos nobis accomodatis et traditis et nos a vobis plenarie recipimus et sumus inde bene paccati. Pro quibus xl solidis melgorensium mittimus et tradimus vobis et vestris in pignore bona fide cum hac carta sine omni vestro inganno totam illam peciam terre cum suis pertinenciis et juribus quam habemus in terminio Prati judaici super Clarimoscium et Bondiam. Quam peciam terre partiti sumus cum Arnaldo de Corciano, fratre mei Pontii, et modo nostram partem, sicut nunc partitum et bodulatum est, vobis in pignore mittimus et obligamus pro supradictis xl solidis melgorensium. Affrontat autem hec pecia terre, ab altano in parte fratris mei Arnaldi de Corciano, de meridie et circio in terra Pontii Durandi et in terra Rosse Femine, de aquilone in carraria. Quam peciam terre habeatis et teneatis jure vestri pignoris, perceptis inde gauditis non computandis in paccam, de isto festo sancti Andree ad ij annos et deinde postea de anno in annum, donec nos vel nostri reddamus et persolvamus vobis vel vestris xl solidos melgorensium vel argentum finum ratione marche valentis nunc pro recto penso Narbone xlviij solidos, si forte hec moneta affollaretur. Gaudimentum vero totum quod inde habueritis non computetur vobis in paccam. Liceat vobis et vestris impignorare jamdictam peciam terre cui volueritis pro vestro avero cum consilio dominorum quibus dabitis quartum fideliter de fructu qui inde exibit. Nos vero erimus semper vobis et vestris guirentes et defensores ab omni emparatore et de hoc damus vobis et vestris returnum et pignus in omnibus nostris rebus honoris et averi ubicumque invenire poteritis donec vobis emendetur quicquid inde perdideritis. Si tempore redemptionis garactum ibi habueritis, habeamus illud nos et vos medium per medium ita quod vos mittatis ibi medietatem sementis et nos aliam. Si bladum ibi fuerit, habeamus inde medietatem cum medietate

sementis quam vobis reddamus et quod de hoc nec hoc vos in aliquo non ingannemus nec ingannari faciamus sed neque sustineamus. Ego Pontius de Corciano nostra bona fide promitto et ego uxor ejus, Esclarmunda, tactis sacrosanctis corporaliter utro Evangeliis, et ego Berengarius, eorum filius, hoc totum lando et concedo. Hoc fuit factum cum consilio Bondie et Berengarii de Mociano qui habet partem suam seniorivi ab eo in pignore, et consilio Gillelmi de Rivo qui habet partem Clarimoscii in pignore qui omnes habuerunt inde suum foriscapium, de quo nichil recuperare debent Bernadus de Saragossa neque sui. Hujus rei sunt testes Raimundus Tictor, Ranbertus Raimundi Sicardi. Petrus Martini scripsit.

*Signé :* לוי בר משה עד (Lévi fils de Moïse, témoin).

VI

1244, 20 décembre. — [Narbonne].

*Cession par Abraham, fils de feu David de Montpellier, aux consuls de la Cité, du droit qu'il avait de placer des bancs et des tables sur un patu, situé sur la place de la Cité, sous la réserve qu'il pourrait construire un mur sur une partie de ce patu, y ouvrir une fenêtre et y adosser un escalier.*

(Arch. mun. de Narb., 5e Thalamus, f° 32 r° et v°.)

In nomine Domini, anno nativitatis ejusdem M CC XL IIII, regnante rege Ludoyco, x kalendas januarii. Sit notum cunctis hec audientibus quod ego, Abraham, Judeus, filius quondam David de Montepessulano, per me et per omnes heredes et successores meos non invitus neque deceptus in aliquo sed de mea propria ac spontanea voluntate dono, solvo, diffinio et penitus desemparo communitati seu universitati Civitatis Narbone et vobis consulibus ejusdem Civitatis, scilicet Petro Raimundi de Montebruno, militi, et Guillelmo Fabri, filio quondam Guillelmi Fabri, Petro Boverio, Aimerico de Marmoreriis, Guillelmo Gotmarii recipientibus hec et stipulantibus pro vobis ipsis et pro eadem universitate totum illud jus et rationem quod et quam habeo et habere debeo tam ex concessione domine Ermengardis, olim vicecomitisse Narbone, et domini Aimerici, similiter vicecomitis Narbone, patris istius domini Amalrici, faciendi tabulas vel aliud quodlibet edificium seu condercerium vel exitum aut introitum in illo patuo quod est versus meridiem, juxta et ante operatorium meum, in foro jamdicte Civitatis, juxta operatorium Johannis Laurencii quod est ex parte altani, salvo et retento mihi quod possim facere et modo facio, de assensu et concessione vestra, parietem novum in illo augmento et solo quod ratione istius compositionis et donationis et diffinitionis de predicto patuo accipio et retineo mihi, de tribus palmis et dimidio de canna quod tres palmos et dimidium mensurando levavi et

habui, unde teneo me bene perpaccatum et contentum. In quo pariete, de assensu et concessione vestra et ratione istius diffinitionis, possum et possim facere uxaleriam unam tantummodo de quatuor palmis de canna in amplitudine, juxta predictum operatorium Johannis Laurencii, ad intrandum et ad ascendendum et descendendum et exeundum per scalarium in solarium ejusdem operatorii mei predicti. Promitto etiam vobis consulibus et universitati predicte et ita est inter me et vos firmatum et statutum et sic concedo quod de cetero ego vel mei posteri in illo patuo vel foris illud patuum predictum et parietem novum et situm et constructum in predictis tribus palmis et dimidio versus macellum et peissonariam aliquod condercerium nec tabulam vel tabulas neque bancum aut bancos vel aliud quodlibet impedimentum non faciamus nec fieri faciamus neque facere possimus aliquo modo, nec uxaleriam vel uxalerias ibi habeamus, nisi tantummodo predictam uxaleriam de quatuor palmis per quam ascenditur in solerium, ut predictum est, et si fieret omnino, removeatur. Et vos possitis illud condercerium et tabulam et tabulas et bancum et bancos et quodlibet inpedimentum inde penitus removere. Verumptamen si solerium vel soleria super predictum operatorium fecero, in pariete ejusdem operatorii novo jamdicto possim facere abannum conveniens et hostia et fenestras quot voluero desursum et super illud aubannum et possim facere tres gradus de quatuor palmis in amplitudine juxta operatorium Johannis Laurencii, per quos ascendatur et intretur per uxaleriam predictam de quatuor palmis et ascendatur ad solerium et ad scalarium et ad soleria. Paries vero predictus sic recte mensuratus est per probos et legales viros, de circio in altanum duas cannas et septem palmos de uno angulari in aliud et duas cannas et v palmos de angulari superiori seu desursum usque ad postatum operatorii Johannis Laurencii habet. Et sic hoc donum et diffinitionem et hec omnia predicta et singula firma et valitura vobis predictis consulibus et dicte universitati laudo, concedo et confirmo, promittens vobis per stipulationem bona fide quod non feci nec faciam aliquid quominus valitura consistant. Et nos predicti consules Petrus Raimundi de Montebruno, Guillelmus Fabri, Petrus Boverius, Aimericus de Marmoreriis, Guillelmus Gotmarii, per nos et universitatem Civitatis jamdicte, habito diligenti consilio et deliberatione proborum hominum et totius consilii ejusdem Civitatis, hec omnia et singula firma perpetuo et valitura concedimus, laudamus et confirmamus, donantes et concedentes tibi predicto Abrahe et posteris tuis in perpetuum predictos tres palmos et dimidium, in quibus facias et constituas parietem novum et quod facias in eo aubannum conveniens et super eodem aubanno hostia et fenestras, quot et quantas volueris et uxaleriam de quatuor palmis, juxta operatorium Johannis Laurencii, ex parte altani et scalarium, ut superius dictum est. Promittimus etiam tibi et tuis quod nos et dicta universitas semper hec vobis firma et stabilia habebimus et observabimus et contra non veniemus neque veniri faciemus aut sustinebimus. Ad hec fuerunt presentes et testes Guillelmus Raimundi de Montepessulano, Bernardus de Bagis, Guillelmus Fabri, filius quondam Petri Raimundi Fabri,

Raimundus de Lacu, Sicardus Fabri, Bertrandus de Bosco, quorum consilio et assensu et multorum aliorum proborum hominum predicte Civitatis facta fuerunt hec. Et tres Judei Eliazar de Natan, Bondia de Sorgeriis, Judas de Natan similiter fuerunt testes. Guillelmus de Pauliniano, publicus Narbone notarius, scripsit.

Hoc est translatum quod Raimundus Catalani, publicus Narbone notarius, pro domino Amalrico, Dei gratia vicecomite et domino Narbone, transtulit.

## VII

1246, 11 octobre. — [Narbonne].

*Bonmacip, fils du roi juif feu Clarimos, cède à la léproserie de la Cité de Narbonne le domaine direct de trois pièces de terre, moyennant le prix de cent quarante sous melgoriens.*

(Arch. mun. de Narb., 4e Thalamus, fos 176-177.)

In nomine Domini. Anno nativitatis ejusdem millesimo ducentesimo quadragesimo sexto, regnante rege Ludovico, ydus octobris. Sit notum cunctis hec audientibus quod ego Bonusmancipius, Judeus filius condam Clarimocii, per me et per omnes heredes et successores, gratis et bona fide, vendo et justo titulo pure et perfecte vendicionis trado domui misellorum Civitatis Narbone et tibi fratri Johanni Adalberti comendatori et aliis fratribus et sororibus ipsius domus presentibus et futuris, videlicet meas tres partes quarti et seniorivi et foriscapii in tribus sextayratis ex illis sex sextairatis terre quas per duo loca habetis, in terminio Civitatis Narbone, ad Ramianum. Item vendo vobis duas meas partes quarti et seniorivi et foriscapii et laudamenti cujusdam pecie terre quam habetis in termino Sancti Georgii, que affrontat ab altano in honore infantum condam Johannis Andree, de meridie in honore Johannis Radeire, de circio in honore Petri de Sancto Jorio, de aquilone in honore qui tenetur a Geraldo Adomaro. Set una de predictis peciis seu sextairatis affrontat ab albano in terra que fuit Guillelmi Paratoris et uxoris ejus, que fuit filia Aycardi, de meridie in honore Bernardi Adalberti et in alia honore misellorum, de circio in honore Guillelmi Fabri, de aquilone in honore Petri de Montebruno, et alia affrontat ab altano in honore ecclesie Sancti Cosme, de meridie in honore Petri de Montebruno, de circio in honore Guillelmi Fabri et in honore ipsius domus de aquilone in honore Gaufridarum. Quas siquidem partes predictas quartorum et seniorivorum et foriscapiorum et laudamentorum et totum quicquid ibi habeo et habere debeo aliquo modo vendo et trado et penitus derelinquo predicte domui et tibi fratri Johanni Adalberti et aliis fratribus et sororibus, ut supradictum est, ad omnes vestras voluntates plenorie et perpetuo faciendas et omnia jura et actiones sive peti-

tiones atque exceptiones que proinde michi competent, adversus quaslibet personas vobis cedo, prout melius dici et intelligi [potest], ad vestram et ejusdem domus utilitatem pro precio centum quadraginta solidorum malgorensium, quos a vobis habui et accepi. De quo precio et vendicione sum et teneo me bene per vestrum paccatum et contentum et in eis renuncio exceptioni non numerate pecunie. Ego vero et mei in nostra propria persona et nostris expensis erimus et tenemur esse semper vobis et predicte domui de hiis que vobis vendo, boni et legales guirentes et deffensores ab omnibus amparatoribus et evictione, sine nostro dampno et restituere et emendare ad vestram commonitionem et voluntatem totum quicquid inde vobis amparatum vel jure evictum fuerit, simul cum omni gravamine et expensis quod et quas inde feceritis et sustinueritis, unde credamini vestro simplici verbo sine sacramento et judicio et testibus. Et quod hanc venditionem et hec omnia predicta et singula firma et valitura predicte domui et vobis semper habeam et observem et nullatenus unquam contraveniam occasione majoris precii vel valoris predicte rei vendite vel alio quocumque modo nec fecerimus neque faciam aliquid quominus vobis valeant per stipulationem et nostram bonam fidem, promitto obligans in predicte domui et vobis pro hiis omnibus et singulis omnia bona mea habita et habenda ubique in vita et in morte. Ad hoc fuerunt testes Bertrandus Geraldi de Cucciaco, Bernardus Duranti, sabbaterius de Narbona, Matalia, Judeus, filius Habrae Salnerii, et Guillelmus de Pauliniano, publicus Narbone notarius, qui hec scripsit.

Hoc est translatum [1]......

## VIII

1284, 10 janvier. — [Narbonne].

*Charte de franchises octroyée par l'archevêque Pierre IV de Montbrun à sa juiverie moyennant le prix d'entrée de dix livres tournois et à charge d'une redevance annuelle de dix sous par feu.*

(Bibl. mun. de Toulouse, ms. 626, t. II, f^os 692-695.)

Carta Judeorum commorantium in jurisdictione domini archiepiscopi Narbonensis. In anno nativitatis Christi MCCLXXXIV, illustrissimo domino Philipo rege regnante, quarto ydus januarii, noverint universi quod ego Guercius miles, vicarius curie reverendi patris domini Petri, Dei gratia archiepiscopi Narbonensis, attendens utilitatem ipsius domini archiepiscopi, cupiens ut Judei, qui sunt exemplaria fidei christiane, concurrentes et venientes ad juridictionem archiepiscopalem causa domicilii faciendi

1. Premiers mots de la formule qui termine les actes transcrits dans les registres consulaires appelés Thalamus.

ab illicitis exactionibus deffendentur, idem ego Guercius miles, vicasius prenominatus vice et authoritate domini archiepiscopi memorati, habens respectum ad omnia supradicta in favorem dictorum Judeorum nunc commoranciuin et illorum qui pro tempore fuerint suorumque successorum qui moram trahent domicilium faciendo in juridictione antedicta eisdem et vobis Bonisac de Stella, David de Caslario, Samuello Bonjusas, Jacob Sasala et Crescas de Florenciaco, Judeis, vestro nomine et pro aliis Judeis jurisdictionis predicte domini archiepiscopi, dono et concedo immunitates et libertates infra scriptas.

1. Videlicet quod si aliquis homo vel femina accusaret aliquem Judeum vel Judeam commorantem in jurisdictione predicta, quod ille accusator, si directe accusaverit, ad penam tallionis se debet obligare, prout jus postulat et requirit et usus judiciorum habet.

2. Item recipio dictos Judeos in tuicione, custodia et deffensione dicti domini archiepiscopi et juridictionis ejusdem in licitis et honestis.

3. Item quod si christianus vel christiana existens in jurisdictione domini archiepiscopi qui racione mercature cuicumque Judeo vel Judee obligatus de predictis Judaicis domini archiepiscopi fuerit vel diem acceptaverit ad solvendum in curia supradicta compellatur spiritualiter vel temporaliter secundum postulaverit ordo juris.

4. Item quod si aliquis Judeus vel Judea detineatur pro civilibus in curia domini archiepiscopi antedicta ac pro aliquibus debitis vel pro aliqua summa pecunie in qua fuerit obligatus et hoc ad instanciam alicujus Judei vel Judee aut etiam christiani vel christiane, primo petita licencia ab officiali seu vicario ejusdem curie ac etiam ab aliis curialibus gerentibus vices eorum in absentia eorumdem, in vespere sabatina, necnon et aliarum festivitatum eorumdem Judeorum, possint recedere, obtenta licentia ab eisdem. Que quidem licentia prestari debet a curialibus antedictis et in crastinum festivitatis ipsius seu diei sabatine redire sine nuncio retentus debeat remanere, ut prius quousque convenerit de his pro quibus fuerit arrestatus ; hoc tamen locum non habeat in aliquo crimine personali.

5. Item etiam quia nullus Judeus vel Judea de foro et jurisdictione predicta domini archiepiscopi amplius dare prefato domino archiepiscopo pro talia, quista sive dono, servicio, pro anno aut in anno aliquatenus compellatur nisi tantum illud de quo conventum est inter me et predictos Judeos dare annis singulis, ut inferius continetur.

6. Item etiam quod omnes predicti Judei et singuli eorumdem soluto censu annuo supradicto si voluerint quandocumque exire et recedere cum omnibus rebus suis a foro et jurisdictione prefati domini archiepiscopi sine ejus impedimento et suorum, ita tamen quod in hiis fraudem aliquam non committant, et in eo casu dominus archiepiscopus et sui debeant ipsos Judeos sic se transferentes ad alia loca guidare per terram suam tantum et ejusdem domini archiepiscopi jurisdictionem temporalem, salva tamen compositione dudum facta de Judeis inter dominum archiepiscopum et dominum vicecomitem Narbone.

7. Item quod si pater et filius stent in suo manso seu hospicio et faciant unum larem et veniant ad unam mensam, dummodo filius non fuerit emancipatus ac etiam uxoratus et lucra que idem talis filius faciet non fuerint a lucris et bonis paternis separata, non teneantur solvere nisi pro una persona tantum domino archiepiscopo sepedicto. Si tamen contingat quod filius uxoratus seu emancipatus separatus fuerit a patre et a suo domicilio vel bona patris et filii fuerunt separata, pro duabus personis dare et solvere teneantur. Si vero postquam sic fuerint separati et bona fuerint divisa seu etiam separata, vellent unire et unum facere domicilium et venire ad unam mensam, nihilominus pro duabus personis servicium annuum domino archiepiscopo dare et solvere teneantur.

8. Item si de hiis qui debebuntur super pignoribus et penes creditorem et debitorem dubitaretur, fiat jus breve tam dictis Judeis quam suis debitoribus antedictis.

9. Item quia si predicti Judei pignora de argento receperint ab aliquibus et ipsa pignora per duos annos tenuerint et alia pignora raubarum per unum annum, transactis dictis duobus annis, pignora argenti et transacto uno anno ipsa pignora raubarum, petita licentia et obtenta, ab officiali curie domini archiepiscopi Narbonensis, possint vendere et distrahere pro suis debitis pro quibus ipsa pignora posita fuerant vel obligata.

10. Item etiam servata et retenta consuetudine Narbonensi scripta in Narbona et in suo robore duratura, nullus Judeus vel Judea de jurisdictione et foro predicti domini archiepiscopi possit amittere capitale suum in pignoribus seu de pignoribus que penes se habebunt, nisi illa pignora essent in pannis, raubis seu ornamentis ecclesie seu in raubis sanguinolentis vel cum gladio perforatis et in raubis seu pannis multatis, in quibus non est mee intentionis, nomine domini archiepiscopi, posse in aliquo obligari, volens fraudem et maliciam vitare que posset in talibus perpetrari.

Quas libertates et immunitates dono et concedo vobis vestrisque successoribus peremniter, ut melius dici potest et excogitari, ad vestram utilitatem et domini archiepiscopi Narbonensis et promitto bona fide plivita predicta omnia servari perpetuo et contra non veniri, sicut superius continetur.

Recognosco vos mihi solvisse et tradidisse numerando pro dicta donacione et concessione ac etiam pro intrada decem libras turonensium, confitens ipsas me habuisse et recepisse numeranda nomine archiepiscopi antedicti, renuncians exceptioni pecunie non numerate sive etiam non accepte vobis vestrisque successoribus pro ipsis decem libris, pactum de non petendo ulterius in perpetuum faciendo.

Dabitis insuper pro hac concessione et donacione domino Narbonensi archiepiscopo quilibet vestrum pro igne annis singulis pro censu decem solidos turonensium in festo Natalis Domini per eaque sunt superius prendata.

Nos vero dicti Judei superius nominati pro nobis nostrisque successo-

ribus et pro Judeis qui nunc sunt et pro tempore fuerint, recipimus humiliter et cum multitudine gratiarum liberalitates predictas et promittimus pro nobis nostrisque successoribus esse fideles domino archiepiscopo et jurisdictioni ipsius et nullam fraudem in aliquo ullo tempore committemus.

Et nichilominus pro nobis aliisque Judeis jurisdictionis domini archiepiscopi dare promittimus pro quolibet igne decem solidos turonensium annis singulis in dicto festo Nativitatis Domini domino archiepiscopo Narbonensi obligando omnia bona nostra presentia et futura. Et quia si aliquis Judeus esset rebellis seu contradictor in solucione decem solidorum predictorum in festo Natalis Domini antedicto, sit licitum vicario curie domini archiepiscopi seu subvicario seu alicuicumque tenenti jurisdictionem dicti domini archiepiscopi contradictores pignorare pro sua voluntate seu alias ipsos contradictores compellere secundum quod eis videbitur faciendum.

Et quod sic predicta teneamus et etiam observemus, nos Judei superius nominati juramus ad sanctam legem mosaycam a nobis corporaliter tactam.

Hujus rei sunt testes G. Villerubee, rector ecclesie de Villasicca, B. Verneda, rector ecclesie de Monterotundo, B. de Vicco, B. de Celliciis, Andreas R. Marcelli, G. Gauderii.

Postmodum pridie idus januarii, venerabilis pater dominus P., Dei gratia archiepiscopi Narbonensis, omnia supra eidem diligenter lecta et exposita per me notarium infrascriptum in presentia testium infrascriptorum laudavit, confirmavit et etiam approbavit, presentibus domino Natali, domino Arnaldo de Vallibus, canonico et succentore ecclesie Narbonensis, Raimundo Petri, rectore ecclesie de Cassio Castello et magistro G. Mauricii et me Petro R. Sarralarii, notario publico Narbone, qui presens fui in omnibus supradictis.

## IX

1287, 13 DÉCEMBRE. — [TARRAGONE].

*Mandement d'Alphonse III, roi d'Aragon, enjoignant au viguier de Barcelone de mettre en liberté Toros, fils de Mamet, Juif de Narbonne, qui était venu à Barcelone pour s'y marier avec la fille d'Astrugue, veuve de Joseph Ravaya.*

(Archives de la couronne d'Aragon, Registre 74, fol. 36.)

Romero de Marimundo, vicario Barchinone et Vallensis vel ejus locum tenenti. Noveritis nos ad instanciam Astruge, uxoris quondam Jucefli Ravaya, concessisse quod Torocius, Judeus, filius Mameti, Judei de Narbona, qui venerat Barchinonam pro tractando matrimonio inter ipsum et

filiam dicte Astruge, quem vos captum tenetis pro eo quod est de Narbona absolvatur a captione predicta. Quare mandamus vobis quatinus ipsum Torrocium incontinenti, visis presentibus, absolvatis, et quod absolvatis etiam fidejussores per vos nobis datos, scilicet dompnam Sibiliam de Saga et quod de cetero ipsa de causa ipsum vel Jucelfum, magistrum suum, non detineatis. Datum ut supra [Terrachone, idus decembris M°CC°LXXX° septimo].

## X

1292, 4 NOVEMBRE. — [CARCASSONNE].

*Mandement du lieutenant du sénéchal de Carcassonne aux deux receveurs royaux de la sénéchaussée, leur enjoignant de restituer au vicomte de Narbonne Aimeri V les 25 livres tournois que le procureur du roi avait reçues de quelques Juifs vicomtaux, condamnés pour apostasie par le tribunal de l'Inquisition ; et présentation dudit mandement aux deux receveurs royaux par Amauri, fils aîné du vicomte.*

(Bibl. nat., Doat, t. XLVII, f°s 218-220.)

Anno Domini millesimo ducentesimo nonagesimo secundio (*sic*), die martis post festum omnium sanctorum, notum sit quod nobilis vir dominus, Amalricus de Narbona, miles, filius nobilis viri domini Aimerici, vicecomitis et domini Narbone, presentavit et tradidit discretis viris dominis Nicolao Companh et Simoni Guidaloti, receptoribus domini regis in senescallia Carcassone et Biterris quandam literam in papiro scriptam cum contrasigillo nobilis viri domini Lamberti de Tureyo, militis, tenentislocum domini Simonis Brisatesta, militis, senescalli Carcassone et Biterris in dorso sigillatam, ut prima facie apparebat, cujus tenor talis est :

Lambertus de Tureyo, miles, dominus de Saxis, tenensque locum nobilis viri domini Simonis Brisatesta, militis, domini regis senescalli Carcassone et Biterris, discretis viris Nicolao Companh et Simoni Guidaloti, receptoribus reddituum domini regis, salutem et dilectionem. Cum in proximo preterito parlamento Parisius per arrestum consilii domini regis fuerit declaratum quod incursus bonorum quorumdam Judeorum de Narbona domini Aimerici, vicecomitis et domini de Narbona, condempnatorum de crimine apostasie per inqnisitores heretice pravitatis ad ipsum dominum Aimericum, sicut de suis Judeis propriis debeat pertinere et dominus senescallus nuper ante suum recessum ordinaverit coram procuratore domini regis et quibusdam aliis suis curialibus illud, quod levatum fuerat per dictum procuratorem domini regis super incursibus heresum de bonis Judeorum predictorum debere restitui vicecomiti supradicto. Ideo vobis mandamus quatinus viginti quinque libras turonensium, quas dictus procurator domini regis de bonis dictorum

Judeorum dicitur habuisse, et vobis reddidisse et computasse nobiscum, si est ita, quod de eis vobiscum computaverit eas reddatis domino Aimerico predicto de pecunia domini regis, vel alii eas recipienti suo nomine, vel mandato. Datum Carcassone, die martis post festum omnium sanctorum, anno domini millesimo ducentesimo nonagesimo secundo. Reddite literas sigillatas. Actum fuit hoc in Civitate Carcassone in computario domus, in qua morantur receptores antedicti in presentia et testimonio Bernardi Raimundi de Valle, Bertrandi de Bravo, Johannis Jacobi de Civitate Carcassone, Sampsonis, clerici dictorum receptorum et mei, Bernardi de Brugayrol, publici notarii Carcassone domini regis, qui presentationi predicte interfui et requisitus per dictum dominum Amalricum et mandatus per predictos receptatores hanc cartam recepi, scripsi et signavi, domino Philippo, rege Francorum, regnante.

Hoc est translatum cujusdam publici instrumenti originalis, cujus instrumenti tenorem habet Samuel Secalli, Judeus Narbone, dicti domini Aimerici, et cum dicto originali presens transcriptum fuit correctum.

## XI

### 1303, 16 juillet. — [Narbonne].

*Quittance délivrée aux consuls du Bourg par Astruc-Bonafous du Caylar, Sabron Vivas, Juifs de Narbonne, pour la somme de 180 livres tournois, qui leur restait due sur les 240 livres, valeur de trois charges et demie de poivre que les dits Juifs et un troisième, Bondia-Moïse* [*de Surgères*], *avaient vendues auxdits consuls.*

(Bibl. nat., collection Doat, t. LI, f^os 206-207.)

Anno nativitatis Christi millesimo tricentesimo tertio, domino Philippo, rege Francorum regnante, decimo septimo kalendas augusti. Noverint universi quod nos, Astrugius Bonafocii d'Escallario et Sabron Vive, Judei Narbone, gratis cum hoc publico instrumento confitemur, et in veritate recognoscimus vobis magistro Petro Boneti, jurisperito consuli Burgi Narbone, et Bernardo Dalfini, locumtenenti Berengarii Boneti, conconsulis dicti Burgi pro vobis quibus supra nominibus et nomine Berengarii de Riparia et Berengarii de Gabanellis et Johannis de Aquisvivis et Guillelmi Peyrusserii dicti Burgi conconsulum, stipulante et recipienti et vestris, nos a vobis quibus supra nominibus habuisse, et numerando recepisse centum et octoginta libras turonensium, nos contingentes de illis ducentis quadraginta libris turonensium, in quibus Bernardus Bardine et Bernardus Porcelli et Bernardus de Melgorio et Joannes Berengarii et Petrus Adde, vestris predecessores dicti Burgi consules pro ipso consulatu erant etiam nobis et Bondia Mosse, Judeo, astricti et obligati pro tribus carguis et dimidia piperis, quas a nobis dicti predecessores

vestri consules causa emptionis habuerunt et receperunt nomine consulatus predicti et universitatis dicti Burgi, ut hec omnia constant per quoddam publicum instrumentum ipsius debiti inde confectum manu Guillelmi Salairani, notarii, quod instrumentum integrum tanquam cassum et inane vobis nominibus quibus supra tradimus. Et sic de dictis centum octoginta libris turonensium, nos contingentes pro parte nostra de debito antedicto, nos etiam et nostrum quilibet a vobis bene perpaccatos tenemus et contentos. Et in eis renunciamus exceptioni dicte pecunie non habite. Et ideo vos de dictis centum et octoginta libris turonensium, et universitatem ac bona dicti Burgi absolvimus, et acquitamus in perpetuum et pactum de ulterius aliquid non petendo vobis vel consulibus et dicto consulatui in perpetuum facientes. Et quod ita hec omnia vobis et dictis concons[ul]ibus attendamus, compleamus et contra non veniamus nostris bonis fideys promittimus. Hujus rei sunt testes Bernardus Pauli, burgensis, Guillelmus Catalani, mercator, Guillelmus Poncii, notarius et ego Raimundus Jacobi, publicus Narbone notarius, qui hec scripsi.

## XII

1303, 5 NOVEMBRE. — [NARBONNE].

*Quittance délivrée aux consuls du Bourg par Salomon de Montpellier, Juif de Narbonne, de la somme de 21 livres tournois sur 24 livres, montant de trois charges d'alun.*

(Bibl. nat., collection Doat, t, LI, f$^{os}$ 201-202.)

Anno nativitatis Christi millesimo tricentesimo tertio, domino Philippo rege Francorum regnante, [nonas novembris]. Noverint universi quod ego Salomon de Montepessulano, Judeus Narbone, gratis, pro me et meis, cum hoc publico instrumento confiteor et in veritate recognosco vobis [magistro Petro Boneti], jurisperito, consuli Burgi Narbone, pro vobis et nomine dominorum Berengarii de Ripparia, Berengarii Boneti, Berengarii de Cabanello, Johannis de Aquisvivis et Guillermi [Peyrusserii], stipulanti et recipienti et vestris quod Arnaudus de Rosolenchis, pelliparius dicti Burgi, ut asseritis, deputatus et per consilium dicti Burgi ad recipiendum penam de questa seu tallia in dicto Burgo imposita nunc de duodecim solidis turonensium pro denario ac etiam per vos, ut asseritis, vendita Johanni de Palayano, bladerio et suis [sociis], necnon et ipsam penam persolvendam illis quibus vos seu predecessores vestri estis et fuistis obligati quoquo modo vobisque etiam presente et mandante mihi satisfacere [viginti unam libris] et sex solidos et octo denarios turonenses de illis viginti quatuor libris turonensium, in quibus domini Bernardus Porcelli et Guillelmus Cathalani et Bernardus de Malgorio et Johannes

[Berengarii] et Petrus Adde, [vestri] predecessores consules, se mihi obligarunt pro tribus carguis aluminis et cum publico instrumento confecto anno predicto [decimo nono kalendas septembris per manum Raimundi Jacobi], notarii infrascripti, prout in ipso instrumento plenius continetur, quod instrumentum predicto Arnaudo de Rosolenchiis de vestro speciali mandato reddo tamquam [cassum et inane et sic] de dictis viginti una libris turonensium et sex solidis et octo denariis et etiam de toto dicto debito predicto viginti quatuor librarum turonensium me a vobis et vestris sociis consulibus ac dicto [Arnaudo de Rosolenchiis] bene perpaccatum teneo et contentum. Et in eis renuncio exceptioni dicte pecunie non numerate sive non accepte et idem vos dictum magistrum Petrum Boneti et supradictos dominos dicti Burgi consules et universitatem et singulos ejusdem necnon et vos dictum Arnaudum de Rosolenchiis et bona quecunque dicti consulatus a supradictis viginti quatuor libris turonensium, necnon et generalitem ab omnibus que dicto consulatui usque in diem presentem petere possem ratione quacumque absolvo et acquito in perpetuum, et ex predictis virginti quatuor libris turonensium, necnon et ab aliis omnibus que ratione quacumque predicto consulatui usque in diem presentem petere possem pactum firmum et validum de ulterius aliquid non petendo vobis et dictis consulibus dicti Burgi in perpetuum faciendo et quod ita hec omnia vobis et vestris attendam compleam et contra non veniam per firmam stipulationem interpositam vobis promitto. Hujus rei sunt testes : Raimundus Marquesii. Bernardus Talairani, nuncii dicti consulatus, Petrus de Podio, civis Narbone, et ego Raimundus Jacobi, publicus Narbone notarius, qui hoc scripsi.

## XIII

1303, 5 novembre. — [Narbonne].

*Quittance délivrée aux consuls du Bourg par Davin d'en Affagim, Juif de Narbonne, de la somme de 26 livres sur une dette de 28 livres consentie aux premiers par le second le 14 août 1303.*

(Bibl. nat., collection Doat, t. LI, f^os^ 202 v°-204.)

Anno nativitatis Christi millesimo tricentesimo tertio, domino Philippo rege Francorum regnante, nonas novembris. Noverint universi quod ego Davinus d'en Affagim, Judeus Narbone, gratis per me et meos cum hoc publico instrumento confiteor, et in veritate recognosco vobis, magistro Petro Boneti, jurisperito consuli Burgi Narbone, pro vobis, et nomine dominorum Berengarii de Riparia, Berengarii Boneti, Berengarii de Cabanellis, Joannis de Aquisvivis et Guillermi Peyrusserii, dicti Burgi consulibus, stipulanti et recipienti, et vestris quod Arnaudus de Rosolenchiis, pelliparius dicti Burgi, ut asseritis, deputatus et per consilium dicti Burgi ad recipiendum pecuniam de questa seu tallia, in dicto

Burgo nunc imposita de duodecim solidis turonensium pro denariis, ac etiam per vos, ac supranominatos consules, ut asseritis, vendita Joanni de Palanhano, bladerio, et sociis suis, necnon et ipsam pecuniam persolvendam illis quibus vos seu predecessores vestri, consules dicti Burgi, estis et fuistis obligati quoquomodo vobisque etiam presente et mandante in viginti sex libris et sex solidis et octo denariis turonensibus, in quibus domini Bernardus Porcelli et Guillermus Catalani et Bernardus de Melgorio et Joannes Berengarii et Petrus Adde, vestri predecessores consules, se mihi obligarunt pro sex marchiis boni argenti et cum instrumento confecto, anno predicto, decimo nono kalendas septembris, per manum Raimundi Jacobi, notarii infrascripti, prout in instrumento plenius continetur, quod instrumentum predicto Arnaudo de Rosolenchiis, his presenti, de vestro speciali mandato reddo et trado tanquam cassum et inane et sic de dictis viginti sex libris sex solidis et octo denariis turonensibus, necnon et de dicto debito viginti octo librarum turonensium, me a vobis et vestris sociis dictis consulibus ac dicto Arnaudo de Rosolenchiis bene perpaccatum me teneo et contentum. Et in eis renuncio exceptioni dicte pecunie non numerate, sive non accepte. Et ideo vos dictum magistrum Petrum Boneti et supradictos dominos dicti Burgi consules et universitatem et singulos ejusdem, necnon et vos dictum Arnaudum de Rosolenchiis et bona quecumque dicti consulatus a supradictis viginti octo libris turonensium, necnon et generaliter ab omnibus que dicto consulatui usque in diem presentem petere possem ratione quacumque absolvo et acquitto in perpetuum. Et ex predictis viginti octo libris turonensium necnon et ab omnibus aliis que ratione quacumque predicto consulatui usque in diem presentem petere possem factum firmum et validum de ulterius aliquid non petendo vobis et dictis consulibus dicti Burgi in pepetuum faciendo. Et quod ita hec omnia vobis et vestris attendam et compleam et contra non veniam per firmam stipulationem interpositam vobis promitto. Hujus rei sunt testes Raimundus Marquesii, Bernardus Talayrani, nuncii dicti consulatus, Petrus de Podio, civis Narbone, et ego Raimundus Jacobi, publicus Narbone notarius, qui hec scripsi.

## XIV

1303, 5 NOVEMBRE. — [NARBONNE].

*Quittance délivrée aux consuls du Bourg par Astruc Quatre, Juif de Narbonne, au nom de Crescas Bonet, Juif de Lunel, de la somme de 26 livres sur une créance de 28 livres tournois.*

(Bibl. nat., collection Doat, t. LI, fol. 204 v°-206.)

Anno nativitatis Christi millesimo tricentesimo tertio, domino Philippo, rege Francorum, regnante, nonas novembris. Noverint universi quod

ego Astrugus Catre, Judeus Narbone, nomine et vice Cresque Boneti, Judei de Lunello, gratis cum hoc publico instrumento quo supra nomine confiteor et in veritate recognosco vobis magistro Petro Boneti, jurisperito consuli Burgi Narbone, pro vobis et nomine dominorum Berengarii de Riparia, Berengarii Boneti, Berengarii de Cabanellis, Joannis de Acquisvivis et Guillelmi Peyruserii, dicti Burgi consulibus, stipulanti et recipienti et vestris quod Arnaudus de Rosolenchiis, pelliparius dicti Burgi, ut asseritis, deputatus et per consilium dicti Burgi ad recipiendam pecuniam de questa seu tallia in dicto Burgo nunc imposita de duodecim solidis turonensium pro denariis ac etiam per vos et supranominatos consules, ut asseritis, vendita Johanni de Palanhano, bladerio, et sociis suis, necnon et ipsam pecuniam persolvendam illis quibus nos seu predecessores vestri consules dicti Burgi estis et fuistis obligati quoquo modo vobisque etiam presente et mandante in viginti sex libris et sex solidis et octo denariis turonensibus de illis viginti octo libris turonensium, in quibus domini Bernardus Porcelli et Guillermus Catalani et Bernardus de Melgorio, Johannes Berengarii et Petrus Adde, vestri predecessores consules, se mihi obligarunt pro sex marchis boni argenti et cum instrumento confecto anno predicto, decimo nono kalendas septembris, per manum Raimundi Jacobi, notarii infrascripti, prout in ipso plenius continetur, quod instrumentum predictum Arnaudo de Rosolenchiis, his presenti, de vestro speciali mandato reddo et trado, tanquam cassum et inane et sic de dictis viginti sex libris, sex solidis et octo denariis turonensibus, necnon et de toto dicto debito viginti octo librarum turonensium, me nomine quo [supra] a vobis bene perpaccatum me teneo et contentum. Et in eis renuncio exceptioni predicte pecunie non numerate, sive non recepte. Et ideo vos dictum magistrum Petrum Boneti et supranominatos dominos dicti Burgi consules et universitatem et singulos ejusdem, necnon et vos dictum Arnaudum de Rosolenchiis et bona quecumque dicti consulatus a supradictis viginti octo libris turonensium, necnon et ab omnibus aliis que ratione quacumque predicto consulatui usque in diem presentem petere possem absolvo et in perpetuum diffinio et ex omnibus supradictis universis et singulis pactum firmum et validum de ulterius aliquid non petendo vobis et dictis conconsulibus dicti Burgi in perpetuum faciendo, et quod ita hec omnia vobis et vestris ego et dictus Crescas attendamus, compleamus et contra non veniamus per firmam stipulationem interpositam nomine quo supra vobis promitto. Hujus rei sunt testes. Raimundus Marquesii, Bernardus Talairani, nuncii dicti consulatus, Petrus de Podio, civis Narbone, et ego Raimundus Jacobi, publicus Narbone notarius, qui hec omnia scripsi.

## XV

1306, 24 DÉCEMBRE. — [NARBONNE].

*Quittance délivrée par le receveur des dettes des Juifs aux consuls du Bourg, débiteurs des Juifs David-Vidal de Melgueil et Bondia de Surgères.*

(Arch. mun. de Narb., pièce non invent., parch., orig., fragment de sceau de cire rouge appendu sur simple queue de parchemin.)

Noverint universi quod ego, Bernardus Rasoris, de Narbona mercator, ad levandum et recipiendum debita que Judeis Narbone debebantur deputatus per venerabilem virum dominum Gerardum de Cortona, clericum domini regis et nobilem virum dominum Petrum de Machirino, militem domini regis, ejus constabularium Carcassone, tenentem locum nobilis viri domini Johannis de Alneto, militis domini regis, senescalli Carcassone et Bitterris, in eadem senescallia auctoritate regia super facto Judeorum destinatos, habui et recepi a Bernardo Bardine, burgense Narbone, consule Burgi Narbone, nomine suo et aliorum conconsulum dicti Burgi, viij libras vj solidos viij denarios turonenses parvos de Turonis, valentes xxv libras debilis monete, et hoc de quodam debito xxxj librarum quinque solidorum turonensium in quibus David Vitalis de Malgoriis et Bondie de Surgeriis, Judeis Narbone, erant consules Burgi Narbone obligati cum instrumento facto manu Guillelmi Recordi, notarii Narbone, anno domini MCCC quarto, xj kalendas januarii, ut dixit. De quibus viij libris vij solidis viij denariis turonensibus parvis de Turonis predictis nomine domini regis teneo bene perpaccatum et contentum, hoc salvo quod de residuo dicti debiti quod dixit esse usura, et valore monete quitabit voluntate domini regis. In cujus rei testimonium sigillum meum dixi presentibus apponendum. Datum et actum Narbone, IX kalendas januarii, anno domini MCCC sexto.

JEAN RÉGNÉ.

# LES MANUSCRITS DU CONSISTOIRE ISRAÉLITE

## DE PARIS

## PROVENANT DE LA GUENIZA DU CAIRE

(SUITE [1])

B. 1. דינים, « Règles ». Explication des préceptes positifs et négatifs. Écrit. rabbin. égypt. 10 ff. in-4°, lacérés.

2. Explication d'usages rituels de Pâque, avec allusions cabbalistiques. Notes marginales. Écrit. orientale. 2 ff. in-4°, légères déchirures.

3. Sommaire, en arabe, des préceptes religieux classés par catégories. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-4°, troués, mouillures.

4. Aspersions sacerdotales. Fragm. de f. in-4°, coupé du haut. Écrit. rabbin. ancienne.

5. De l'application des pénalités pour dommages causés. Même écrit. 1 f. in-4°, déchiré du bas.

6. *Id.* Même écrit. 1 f. in-4°, déchiré du haut et de côté.

7. De la consécration sacerdotale par l'onction, en arabe, se référant à Exode, XL, 15. Écrit. carrée égypt. 1 morceau et 1 fragm. in-4°, déchiquetés.

8. Du droit des créanciers sur le douaire de la femme ; en arabe. 1 f. in-4°, parchemin, déchiré.

9-10. Des règles de la שחיטה (abatage rituel). 4 ff. in-4°, en mauvais état.

11. Dans quel état doit être le לולב. 1 f. in-4°, déchiré.

12. Des règles de succession. 1 f. in-8°, troué et déchiré.

13. Constatation pour fixer les dommages-intérêts. 1 f. in-4°, trous.

14. De la שחיטה, en arabe. Écrit. carrée. Morceau de f. in-8°.

15. *Id.*, en arabe. Même écrit. 6 ff. in-4°, déchirés en longueur.

16. Des prières et des ablutions sacerdotales, en arabe. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-4°, trous.

1. Voyez *Revue des Études juives*, t. LXII, p. 107 et 267.

17. Interdictions bibliques, n$^{os}$ 35-36. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-4°, coupé du haut.

18. Des lois de jachère pendant la septième année. Même écrit. 2 ff. in-8°, larges trous.

19. De l'interdiction à une femme mariée de montrer ses cheveux. 2 ff. in-4°, déchirés en haut.

20. Cas d'interdiction de la viande טרפה. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-4°, trous.

21-22. Cas litigieux de succession. Écrit. africaine serrée. 2 f. in-4°, chaque pièce en mauvais état.

23. De la cuisson de mets permis avec des mets interdits. Écrit. carrée. 2 ff. in-4°, larges trous.

24. Allumage de la lampe du Sabbat. Écrit. africaine. 1 f. in-4°, déchiré du haut.

25. Mélange interdit de laitage et viande. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-4°, entamé de trois côtés.

26. Des conditions du divorce. Petite écrit. rabbin. 1 f. in-4°, abîmé.

27. Règle de אותו ואת בנו (Lévit., xxii, 28), en hébreu, avec version arabe. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4°.

28. Devoirs féminins de la Halla et de l'allumage des lumières du Sabbat; en arabe. Écrit. orientale. 1 f. in-4°, déchiqueté du bas.

29. Des règles du couteau servant à l'abatage des animaux, en arabe. 1 f. in-4° déchiré.

30. Des relations conjugales illicites. Écrit. carrée. 1 f. in-f°, parchemin troué.

31. Devoirs envers les morts. Même écrit. 1 f. in-f°, long parchemin; trous et déchirures.

32. Règles relatives au Temple de Jérusalem, chap. ii. 1 f. in-f°, long parchemin déchiré.

33. Procédure juridique en cas de transgression des préceptes religieux. Écrit. carrée. Restes mutilés de 2 ff. fragm. in-4°.

34. Règles de charité. Partie du *Yoré Déah*, tr. צדקה, § 257. 1 f. in-4°, vieux.

35-39. Règles relatives, 1° à la septième année, שביעית, 2° au Sabbat, 3° au grand prêtre. 5 ff. in-4°.

40. Des mélanges hétérogènes dans les plantations. Écrit. carrée. 1 f. in-4°. long.

41. Règles relatives à l'offrande des prémices. 2 ff. in-4° usés.

42. Fragm. relatif au devoir du « vengeur du sang » (Nombres, xxxv, 19); en arabe 1 morceau in-4°, en très mauvais état.

43. Règles du jeûne, 1$^{er}$ et dernier feuillet d'un cahier, chap. ii et iii. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-4°.

44. Du divorce. Belle écrit. rabbin. 1 f. in-4°, mouillures.

45. Du Lévirat. Petite écrit. rabbin.; rubriques en lettres carrées, à l'encre rouge; parchemin à 3 col. 1 f. in-4°.

46. Pénalités applicables au séducteur d'une jeune fille ; en arabe. Ecrit. carrée espagnole. 4 ff. in-4°, déchirés.
47. De la pénalité du retranchement ; hébreu et arabe. Même écriture. Fragm. de f. in-4°.
48. Règles du divorce, en référence avec la Mischna *Guittin*, VII. 2 ff. in-4°, nombreux trous.
49. Même sujet. Ecrit. rabbin. 2 ff. in-4°, un peu lacérés.
50. De l'état du douaire de la femme ; en arabe. Écrit. orientale. Fragm.
51. Du Lévirat. Écrit. rabbin. 4 ff. petit f° collés.
52. De la sustitution légale. Morceau troué et déchiré de 1 f. in-f°.
53. Commentaire de Maïmonide sur la Mischna כתובות, IX, 4-9. Belle écrit. rabbin., hébreu et arabe. 2 ff. petit in-f°.
54. Projet d'impression du יד אהרן, recueil de règles rabbiniques Écrit. afric. 2 ff. longs, dont 1 blanc.
55. Devoirs matrimoniaux. Écrit. rabbin. pâlie. 1 f. in-4°, délabré.
56. Règles d'association. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-4°, déchiqueté du bas.
57. Mode de conférence rabbinique. 1 f. in-4°, taché, déchiré du haut.
58. Règles sur l'association et sur l'esclavage, en abrégé. Même écrit. 1 f. in-4°, abîmé.
59. Des fautes involontaires et de leurs suites légales. Mauvaise écrit. 1 f. in-4°, en très mauvais état.
60. De la pureté sacerdotale. Cite Isaac ibn Giat. Moitié latérale de 1 f. in-4°.
61. זבחים, ch. I, 16-25, et ch. II, 1-2. Écrit. carrée de transition. 1 f. in-4°.
62. Défense de prendre l'oiseau avec ses petits (Deutér., XXII, 6-7), selon les règles tirées de *Houllin*, 138-9. Texte arabe, ch. XIII. 3 ff. in-4°. Piqures de vers.
63-64. Règles de שחיטה. Écrit. rabbin. égypt. 2 ff. in 4°, chacun troué.
65. Instructions au sujet du גיד הנשה. 1 f. in-12°.
66. Du מעשר, du בית הקברות ; en arabe, contenant le cas de la תרומה contaminée par le cimetière. 2 ff. in-4°, déchirés. Écrit. ordin. égypt.
67. Yad Hazaka, de Maïmonide, *Kidousch ha-Hodesch*, IV, 1-6. Écrit. carrée égypt. 2 ff. collés et cassés.
(Le n° 68 est devenu n° V, A, 83).
69. Consultation arabe sur un cas de Lévirat. Il y est question de la כתובת יבמה, dont l'auteur donne le texte. Même écrit. 1 f. in-4°, troué.
70. Répertoire de droit civil, par référence à des avis formulés, n$^{os}$ 172 à 204. Sont cités, הגהות מרדכי, ה'רא'ה, ר' אשר, ריטבא. Écrit. rabbin. 3 ff. in-4°.
71. Index alphabét. de sujets divers, avec références aux Ps. Écrit. afric. et chiffres arabes. 5 ff. longs.
72. Passages de divers midraschim sur Deutér., XXXII, XXXIII. Écrit. orient. 6 ff. in-4°, déchirures.
73. En regard des sections hebdomadaires du Pentat., énumération de

chap. des Prophètes ou des Hagiographes, avec indications de traités talmudiques Écrit. carrée, dont le ש est singulier. 2 ff. in-4°.

74. Relevé des versets bibliques cités dans l'ouvrage qui précède. 3 ff. à 2 col., dont 1 blanc.

75. Dissertation en arabe se référant à l'histoire d'Esther. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4°. déchiré de côté.

76. Règles de שחיטה. Ecrit. carrée. Enluminure de séparation. 2 ff. in-16°, déchirés.

77. *Id.*, en arabe. Écrit. orientale. 1 f. in-8°, plusieurs trous.

78. *Id.*, grande écrit. carrée. 1 f. in-4°, troué et déchiré.

79. Fragment relatif à עירוב תבשילין. in-8°.

80. Les préceptes négatifs 325 et 326 des prescriptions religieuses ; en arabe. Écrit. égypt. 1 f. in-4°, déchiré de toute la moitié supér.

81. De l'attestation en justice. Fragm. en arabe.

82. Du choix des administrateurs à l'approche des fêtes. Écrit. africaine. 1 p. in 24° et un fragment.

83. Des mélanges hétérogènes dans les plantes. Fragm. de parchem. à 2 col.

84. Des formules de bénédictions pour les consommations. 2 ff. in-4°, déchirés.

85. Préceptes de liturgie, avec références à la Bible. Petite écrit. judéo-allem. 2 ff. in-4°, déchiquetés en haut à droite.

86. Règle sabbatique. Écrit carrée, moitié inférieure de 1 f. in-4°.

87. Des mets impropres à la consommation. Petite écrit. semi-rabbin. 1 f. in-4°, parchemin, à larges trous.

88. Importance d'un nom dans une famille, par rapport au lévirat. Écrit. carrée. 1 f. in-4°, jauni, peu lisible, et le côté droit déchiré.

89. Fragm. de comment. talmudique qui paraît se référer à *Sabbat*, 35 *b*. Ecrit. rabbin. ancienne. Morceau in-4°, jauni, troué, déchiré.

90. Reconnaissance ou négation de dette. Même écrit. 1 f. in-f°. déchiqueté.

91. Observations, en arabe, relatives à la bénédiction sacerdotale. Écrit. orientale. 1 f. in-4°, abîmé.

92. Droits d'une veuve sur la succession du mari. 1 f. in-4° et 1 fragm. jaunis et troués.

93-95. Index de versets bibliques cités dans le Talmud. Écrit. rabbin. 3 pièces in-f° ; la 1re en mauvais état, la 2e et 3e de 2 ff.

96. Méthode talmudique, en arabe. Ecrit. carrée calligraphiée. 2 ff. in-4°, piqués de vers.

97. Comment. sur le traité *Berakhot*, commencement. Écrit. orientale. Au verso, passage du Talmud jérus., même tr., ch. I. Écrit. carrée. 1 f. in-f°, écorné.

98. Morceau de comment. sur le même traité, ch. II, § 3. Fragm. de f° in-4°.

99. Comment. sur un passage du f° 6 *b*. Écrit. africaine. 2 ff. in-4°.

100. Discussions talmudiques sur ce traité, ch. IV fin et V. Ecrit. rabbin. 2 ff. in-4°, trous et mouillures.

101. Comment. sur *Teroumot*. 1 f. et 1 fragm. troués et déchirés de côté.
102. Comment. arabes sur *Demaï*, VI et VII, et sur *Houllin*, III-IV. Écrit. égypt. 4 ff. in-4°, délabrés.
103. Comment. sur *Halla*. Même écrit. 2 ff. in-4°, écornés.
104. Comment. sur divers traités de la 2e section mischnique. Écrit. rabbin. 3 ff. in-4°, trous et déchirures.
105-116. Divers comment. sur *Sabbat*, dont 2 pièces ont 10 ff. in-4°.
117. Comment. sur *Pesahim* et d'autres. Écrit. africaine. 2 ff. 1/2 in-f°.
118. Comment. talmud. sur *Rosch Haschana*, 10 *b*. 1 f. in-4°.
119. *Id.* sur *Beça* ; cite Raschi, puis ר'א'בד, Alfasi, Nahmanide. Belle écrit. rabbin. 10 ff. in 4°.
120. Comment. talm. sur *Yoma, Soucca* et *Moëd Katan*. 4 ff. in-4°.
121. Fragm. de f. in-f°, relatif à *Soucca*. 1 f. in-4°.
121. Comment. sur le même traité. 15 f. in f°, déchiquetés du bas.
121. *Id.* Même écrit. 1 f. in-4°, trous, large mouillure.
122. *Id.* sur *Taanit*, 11 *a* et *b*. Écrit africaine. 1 f. in-4°, troué.
123. *Id.* *Rosch-Haschana*, I, 1. Écrit. rabbin. 1 f. in-f°, troué et déchiqueté du haut.
124. *Id.* *Beça*, ch. II, et *Ketoubot*, ch. I. Même écrit. jaunie. 2 ff. in-4°.
125. *Id.* *Moëd Katan*, ch. III. 1 f. in-4°, quelques trous.
126. *Id.* *Bikkourim*, ch. IV, de l'androgyne. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-4°, troué.
127. Discussion sur une explication des Tossefot dans *Yebamot*, I. Cite מהר"ש אלגאזי = Salomon Algazi, de Smyrne. Écrit. rabbin. 2 ff. in-4°, dont 1 blanc.
128-129. Comment. sur *Yebamot*, ch. II et VI. Chaque pièce 1 f. in-4°.
130-131. *Id.* sur *Ketoubot*, VII, 1 avec référence, au *Tour, Eben Haezer*, § 72. Chaque pièce 2 ff. in-4°.
132. *Id.* *Kiddouschin*, II. Écrit. rabbin. ancienne. 1 f. et 1 fragm. in-4°.
133. *Id.* *Ketoubot*, XI, § 1. Ecrit. orientale. 1 f. in-4°, écorné et déchiré du haut.
134. *Id.*, avec dissertation sur le contrat et le douaire. Même écrit. 1 f. in-4°.
135. Observation se rattachant à *Yebamot*, VI, 6. Écrit. africaine. 1 f. in-4°, écorné.
136. De la prestation de serment, se référant à *Baba Kamma*. Cite רא'ב'ד et les חכמי פרובינסייא. 2 ff. in-4°, dont 1 blanc.
137. Comment. sur *Baba Kamma*, I et II. Ecrit. africaine. 2 ff. in-4°.
138. *Id.* sur *Baba Mecia*, V, fol. 62-63. Écrit. orientale. 1 f. in-4°, lacéré en bas.
139. *Id.* sur *Baba Kamma*, IV, en arabe. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4°.
140. *Id.* sur *Baba Batra*, I. Écrit. africaine serrée. 2 ff. à 2 col. in-4°.
141. Du profit ou surcroît de valeur, avec référence à *Baba Mecia*, IV. Invoque Maïmonide (ר' משה), Haï Gaon et ר'אב"ד. Écrit. rabbin. 4 ff. in-4°.
142. Remarque de R. Abraham b. David sur *Baba Mecia*, VI, en réponse

à une observation d'Alfassi sur le même point. Écrit. africaine. 1 f. in-4°, déchiré.

143. Comment. sur *Baba Kamma*, I, 3 *b* et 9 *b*; en arabe. 1 f. in-4°, déchiré.

144. *Id.* sur *Baba Batra*, III. Écrit. africaine. 4 ff. in-4°.

145. De l'amende pour vol, avec référence a *B. Kamma*, 68. 1 f. petit f°, abîmé.

146. De la constitution des tribunaux ; dissertation en arabe, d'après les principes de *Sanhédrin*, I, 1 f. in-f°, trou. Ecrit. orientale.

147. Notes talmud. sur *Nazir*, IV, V, VII, VIII. Écrit. rabbin. 2 ff. in-4°, jaunis.

148. Fragm. du מפתח de R. Nissim sur *Sanhédrin*, publié par M. Israel Lévi, dans *R.E.J.*, XLIV, 294 (cf. XLVI, 190). 1 f. in-4°.

149. Comment. de Raschi et de Tossafot sur *Schebouot*, I. 2 ff. in-4°, écornés.

150. *Id.* sur le même tr., f. 24*a-b*. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4°, troué.

151. *Id.*, f. 38*b* et 47*a*. Sont cités בעל המאור et R. Mose b. Josef. 1 f. pet. f°, larges trous.

152. *Id.*, VI. Grande écrit. rabbin. 1 f. in-4°, écorné.

153. Note sur *Maccot*, 20*b*. Écrit. orientale. 1 f. in-4°, à 2 col.

154. Comment. sur le même traité, III, 20*a*. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4°, troué.

155. De la pénalité de la flagellation, avec référ. au ס' המדע de Maïmonide. Ecrit. orient. 2 ff. in-4°, parchemin.

156. Comment. sur *Schekalim*, III, 5, fin; en arabe. Ecrit. rabbin. 1 f. petit f°, troué.

157. Des dates païennes dans un contrat, et référence à ע"ז, 83. 1 f. in-f°.

158-168. Comment. en arabe sur *Abot*, I, 2; I, 4, 7, 15; II, 10 et 11; III, 5, 16; IV, 5 et 6; V, 1; VI, 13. Pièces diverses de 1, ou 2, ou 3 f. in-4°.

169. *Id.* sur *Houllin*, III, 6; en arabe. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-12°, larges trous.

170. *Id.*, même traité, III, 3; en arabe. 2 ff. in-4°, écornés.

171-172. *Id.* sur le même traité. Chaque pièce 1 f. in-4°; la première est trouée.

173. Des cas de pénalité du retranchement; se réfère à *Zebahim*, 107 et 113 *b*. 1 f. petit f°, troué du haut

174. Explication en arabe des « 13 règles de R. Ismaël », avec exemples de démonstration, n$^{os}$. 8 et 9. Écrit. rabbin. orientale. 2 ff. in-4°.

175. Comment. d'un passage de la *Pesikta*. Ecrit. africaine. 1 f in-4°.

176. פירוש ס' משנה תורה, par le petit fils de Joseph חיון. Le commencement est daté d'Adar 270 (= 1510). Même écrit. serrée. 1 f. in-4°.

177. Discussion talmud. sur des avis divers de R. Josué et de R. Hiyya. Écrit. rabbin. jaunie. 2 ff. in-4°.

178. *Id.*, en arabe, sur R. Josué b. Hanania. Écrit. africaine. 1 f. in-8°.

179. Développement explicatif d'un passage de *Houllin*, 16*a*. Écrit. carrée égypt. 2. ff. in 4°.

180. Doctrine de R. Yohanan b. Zaccaï, comparée à celle de ses contemporains ; en arabe. Écrit. orientale. 3 ff. in-8°.
181. Discussion talmud. au sujet du sort de la מכשפה. 2 ff. in-8°.
182. *Id.*, interdictions alimentaires. 2 ff. in-4°, trou.
183. *Id.* en arabe. Écrit. rabbin. égypt. 2 ff. in-4°, fendillés et troués.
184. Enumération partielle des préceptes religieux positifs, n$^{os}$ 1-153, série inachevée. Petite écrit. rabbin. 2 ff. in-8°, dont 1 blanc.
185. Suite de préceptes, série incomplète du commencement et de la fin. Écrit. rabbin. ancienne ; texte en partie vocalisé. 4 ff. in-12°.
186. Répertoire méthodique (partiel) des règles rabbin. depuis celles de שבועות jusqu'à celles de חמץ ומצה. Écrit. orient. 3 ff. in-4°.
187. שער המצות. Explication des préceptes bibliques. Même écriture. 2 ff. in-4°.
188. Respect des préceptes, § 4. Renvois bibliques en marge. Écrit. rabbin. 1 f. in-8°, déchiré du haut.
189. Règles religieuses diverses, avec explication en arabe. Écrit. serrée égypt. 3 ff. in-4° et 1 fragm., le tout en mauvais état.
190. Pénalités selon les décisions talmud. Fin du VII$^{e}$ degré, מדרגה, et VIII$^{e}$ degré (incomplet). Les défauts des moqueurs, לצים, sont divisés en 3 classes. Écrit. rabbin.; rubriques en lettres carrées. 2 ff. in-8°, endommagés du bas.
191. Fragm. du ס'מ'ק, d'Isaac de Corbeil. Fragm. in-4°.
192. ס'מ'ג de Moïse de Coucy ; version arabe. N$^{os}$ 40-43, 1 f. in-4°, déchiré en haut et à gauche.
193. Explication des préceptes religieux ; en arabe. Ch. XXII fin et ch. XXIII, traitant des précept. des *Tefillin*, de la synagogue, des vêtements, etc. 2 ff. in-4°, déchirés.
194. Crimes et délits involontaires. N$^{os}$ 231-248. Écrit. carrée 1 f. in-4°, trait.
195. Du précepte de la circoncision. Écrit. orientale. 7 ff. rongés en haut.
196. קדוש החודש, 7$^{e}$ mois, § 8, 9, 11. Écrit. orient. Encre rouge, 3 ff. in-fol.
197. *Id.* par Maïmonide, ch. III et ch. IV commencement, 1 f. in-4° déchiqueté.
198. Des biens consacrés. Comment. arabe. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-4°.
199. Des saintetés interdites aux profanes. 1 f. in-fol., larges trous.
200. Du הקדש. Cite les פוסקים, le רש"בא, le טור. Signé Salomon Cohn עד"ל. 3 ff. in-4° et 2 bl.
201. Règles de dîmes. Écrit. carrée. 1 f. gr. in-4° déchiré du bas.
202. Traité des fêtes, en arabe. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-4°, élimés à la marge extérieure.
203. Travaux autorisés aux jours de demi-fête. Écrit. 1 f. in-4° déchiré.
204. Du second jour de fête, en arabe. 1 f. in-4° écorné.
205. Des azymes à Pâque. Écrit. afric. 1 f. in-4°.

206. Prescriptions pour la fête de Pâque, nos 469 à 474, fol. 25-29. Fin du traité, le dernier no concernant la Pentecôte. Écrit. rabbin. 5 ff. petits.

207. Même sujet, §§ 430-2 du שלחן ערוך. Même écrit. 2 ff. in-4°, dont 1 blanc.

208. Des pèlerinages au temple de Jérusalem. Pet. écrit. rabbin. serrée. 1 f. in-4°, troué.

209-221. Règles de שחיטה, certains morceaux en arabe, in-4° et in-8°. Le no 210 a 8 ff.; le no 211 a 6 ff. (en partie collés). Au f. 2 du no 219, il est dit que ce n'est l'usage ni de צרפת, ni de ספרד, mais de מערב (Maghreb ?).

222. Règle du כיסוי הדם, en arabe. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-8°.

223. Cas de טרפה pour défaut à la trachée ou au poumon. 2 ff. in-12.

224. Règles du même ordre ; inspection hygiénique des viscères, avec figures. Quelques termes techniques en espagnol. Écrit. rabbin. 3 ff. in-4° large.

225. Aliments permis ou défendus. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-4°, déchiré du bas.

226. Des animaux purs et des animaux impurs, en arabe. 2 ff. in-4°, larges trous.

227. Des impuretés par contact, en arabe. Écrit. orientale. 2 ff. in-4°.

228. Sur l'impureté et les Samaritains. Même écrit. Ratures et renvois en marge. 2 ff. in-4°, élimés au bord.

229. Des règles d'impureté. Texte inachevé au milieu de la 2e p. 1 f. in-4°, grand trou.

230. De la propagation de l'impureté. Fragm. de fol. in-4°.

231. Autres cas d'impureté, en arabe. Belle écrit. carrée. 1 f. in-4°.

232-3. De la graisse interdite, en arabe. Écrit. orientale. 2 pièces in-4°, la 1re endommagée.

234. Règles concernant les mélanges d'aliments interdits. Écrit. carrée. 1 f. in-4°.

235. Du mélange d'objets interdits avec d'autres permis. 2 ff. in-4° dont 1 blanc.

236. De l'interdiction du גיד הנשה. Cite Maïmonide. Écrit. rabbin. 1 f. in-4° écorné.

237. Formule de diplôme en arabe pour שוחט au Caire ; points diacritiques et vocalisation arabe. Écrit. contemporaine de Maïmonide. Au 2e f., série de versets bibliques. 2 ff. in-4°.

238. Des unions interdites aux Cohanim. Écrit. rabbin. 1 f. in-4°.

239. Obligations des femmes juives. Même écrit. 2 ff. in-4°, écornés et troués.

240. Règles de conduite et de liturgie. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-fol.

241. Lois des Noachides (païens soumis aux seules lois morales). 1 f. in 4°, piqué de vers.

242-3. Des diverses formules de bénédictions à réciter, et en quels cas. 2 ff. in-fol., troués et 2 ff. in-4°.

244. כלי הקדש. Table des matières. Écrit. rabbin. 2 ff. in-4°, huileux, écornés.

245. פסולי המוקדשין. Comment. sur l. II, §§ 14 et 16, et sur XIX, 15. Écrit. afric. 1 f. in-4°.

246. *Tour*, אורח חיים, tr. *Tefillin*. Écrit. orient. 2 ff. petit in-8°, dont 1 blanc.

247. *Id.*, חלה, כלאים, ס' תורה ·ידים Les notes citent Aboudraham, l'Agour, etc. 12 ff. in-4°.

248. Règles du *Sefer Tora* et du temple à Jérusalem. 2 ff. in-4° fendillés.

249. *Id.*, pour *Rosch ha-Schana*, §§ 590-9 et § 616. 4 ff. d'une édit. in-4°.

250. *Meguilla*, etc. Aux 2 dern. pages, figure la מגילת תענית. 8 fragm. in-4°.

251-8. Extraits divers et comment sur אבן העזר, dont le 1er sur le chap. CII. 2 ff. in-4°, écornés, et autres pièces in-4°.

259. *Id.* De la possession présumée, selon le חשן משפט. 2 ff. in-4°, écornés. 1 blanc.

260-74. Comment. divers sur le חשן משפט, §§ 67, 103, 105, 160, 210, 225, 271, 348, 372.

275. Extraits de la collection de notes sur תמים דעים, 64*a*, n° 239, au nom de ר'א'ב'ד sur Alfassi, et un autre extrait de R. Jacob Weil, Consultations (femme soupçonnée d'inconduite et prestation de serment). Écrit. orientale. 3 ff. in-4°.

276. Extraits du ר'ר'ב'ש (solution de vœu). Même écrit. 2 ff. in-4°, 1 blanc.

277. Extraits du ר'ש'ד'ם, et un autre extrait du ר'ר'ב'ש ; questions pécuniaires ; monnaie indiquée en דוקאטים (ducats). 2 ff. in-4°.

278. Cas de donation *in extremis*. Notes de רשדם. 2 ff. in 4° dont 1 blanc.

279. ס' התרת קללות. Écrit. carrée calligraphiée. 1 f. petit in-4°.

280. מפרת נדרים. Écrit. afric. 1 f. in-4°.

281. Conditions d'acquêt. Écrit. rabbin. 1 f. in-4° à 2 col. troué.

282. Fragment de comment. halachique, arabe et hébreu. Parchemin. Belle écrit. carrée. 1 f. in-4°.

283. Fragment de règles, ch. II, pour mariage et divorce : en arabe. Écrit. carrée. 1 f. in-8°.

284. Sommaire d'un traité des dommages en 14 chap. Grande et belle écrit. rabbin. ; indication des chap. en lettr. carrées. 1 f. in-fol. troué et déchiré.

285. Lectures liturgiques. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4°, déchiqueté en long.

286. Lectures bibliques. Même écrit. 3 ff. in-4°, en pareil état.

287. Des bénédictions à réciter ; indications. Écrit. rabbin. 7 ff. délabrés in-fol.

288. Instructions pour la bénédiction le jour du Sabbat. Même écrit. 1 f. in-fol. abîmé.

289. De la bénédiction sacerdotale. Même écrit. 1 f. in-4°, déchiré en long.

290. Du port des bijoux par les femmes, le Sabbat. Ecrit. carrée. 1 f. in-fol. à 2 col., parchemin déchiré et troué au milieu.

291. Fixation des jours de fête. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-4°, entamé, troué.

292. Fin de comment. sur *Rosch ha-Schana*. Écrit. rabbin. du temps de Maïmonide. 3 moitiés infér. de ff. in-fol., dont 1 blanc.

293. De la construction du temple de Jérusalem. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-4°, délabré.

294. Règles pour la transcription du *Sefer Tora*. Écrit. rabbinique. Rubriques en lettres carrées. 1 f. in-fol., déchiré du haut et du bas.

295. Des cendres de la vache rousse. Même écrit. 1 f. in-4°, déchiré et en fragment.

296. Code religieux, טור, partie relative aux dommages-intérêts. Morceau de l'édit. incunable, 6 ff. in-fol., entamés de toute la longueur.

297. Traité de שחיטה en hébreu, avec traduction littérale en arabe. Écrit. rabbin. égypt. 2 ff. in-4°, largement écornés.

298-301. Même sujet. Même écrit. 1 ou 2 ff. chaque pièce, en mauvais état.

302. קול אות מחזיקי תורה. Longue introduction écrite sur 2 col., en lignes diagonales. Ecrit. africaine; texte en lettres carrées, 10 ff., les uns in-4°, d'autres en long in-fol.

C. 1. Consultation juridique sur la responsabilité du dépositaire. Écrit. rabbin. 8 ff. in-fol.

2. De l'association. Même écrit. 2 ff. in-4°, déchirés du haut.

3. Du divorce. 1 f. in-4° en mauvais état.

4. Des droits de la veuve sur la succession du mari. Écrit. rabbin. égypt. 1 ff. in-fol. délabré.

5. La valeur de l'attestation d'un converti. 2 ff. in-4° dont 1 blanc.

6. Des créances de la femme; droit de reprise. 2 ff. in-4°, écornés et troués.

7. Des cas de contrainte. Discussion des Tossaphistes. Fragm. in-4°.

8. Cas douteux de succession. Ecrit. rabbin. 1 f. in-4°, troué, élimé en marge.

9. Questions de dépôt. 2 ff. in-8°, déchirés en haut.

10-12. Modes d'acquisition. Recours des créanciers. Succession. 3 pièces in-4°, la 3e en 2 ff.

13. Donations entre vifs. Écrit. judéo-allemande. 4 ff. in-4°, délabrés.

14. Règles de civilité, nos 8-19. Belle écrit. carrée, 1 f. in-4°, abîmé.

15. Composition des tribunaux; celui de 23 membres. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-4°, jauni, troué et déchiré des 2 côtés.

16. Des קדושין. Même écrit, 1 f. in-4°, découpé du haut.

17. Des unions interdites. Ecrit. rabbin. 1 f. in-4° écorné.
18. Dissertation sur le mariage et le divorce. Cite ר'יט'ב'א et Jac. Weil. Ecrit. africaine ancienne. 16 ff. in-4°.
19. Du גט. Cite Maïmonide, Alfassi. Même écrit. 4 ff. longs.
20-23. Même sujet. Écrit. rabbin. La 1re et la 4e pièces sont en 1 f. in-4°, jauni, entamé ; la 2e en 2 ff., d'écrit afric., cite ר'ש'ב'ץ ; la 3e en 2 ff.
24. De la valeur des contrats. Même écrit. 2 ff. in-4°, jaunis.
25. Des honoraires dus au médecin. Écrit. rabbin. 1 f. in-4°, piqué de vers.
26. Explication rabbinique d'une reconnaissance de dette, avec remarques en arabe. Écrit. orientale, 1 f. in-12
27. État d'une dette remontant à 3 jours, en arabe. 1 f. in-8° entamé.
28. Questions pécuniaires, en arabe. 1 f. in-12, fendillé.
29. Propriété d'une trouvaille. Cite les הגהות מיימו'. Écrit. africaine. 1 f. in-8° écorné.
30. Question d'héritage. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-8°, entamé de côté.
31. De la prestation de serment. Petite écrit. rabbin. serrée. 2 fragm. in-4°.
32. Traité du droit civil. Extr. de 5 sections. Écrit. rabbin. 6 ff. in-4° délabrés.
33. Du contrat de mariage. Écrit. afric. 1 f. in-4°, troué et coupé du haut.
34. Débat entre débiteur et créancier sur la véracité de la créance. Même écrit. 2 ff. in-8° longs, échancrés en bas.
35. Constatation de dette. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in 12, écorné.
36. Discussion sur la garantie des biens. Ratures et renvois. 2 ff. in-8°.
37-8. De la confection des contrats. 1 f. gr. in-4° chaque pièce, délabrée.
39. Formules pour contrats divers. Écrit. afric. 2 ff. in-4° à 2 col.
40. Droits d'une divorcée ou d'une veuve. 1 f. in-4°, déchiqueté du haut.
41. Des mineurs. Petite écrit. rabbin. serrée. 2 ff. in-4° à 2 col.
42. Les revendications en vertu d'assurances. 1 f. in-4° troué.
43. Conditions de contrat, avec commencement de formule. 2 ff. in-4°.
44-45. Du dépôt et de ses conséquences. Écrit. rabbin. 2 ff. in-4°.
46. Même sujet, en arabe. Écrit. carrée. 2 ff. parchemin in-12.
47. Dissertation juridique de droit civil, ch. XIX-XXI, dettes et revenus. 4 ff. in-fol.
48. De l'acquisition par l'emplacement. 1 f. in-4°, trous et déchirures.
49. De l'estimation d'une valeur. Écrit. rabbin. égypt. 1 f. in-4°.
50. De l'abandon הפקר. 1 f. in-4°, entamé en marge.
51-2. Règles sur la possession des esclaves, en arabe, la 1re pièce. 1 f. in-4° chaque.
53. Du prêt à intérêt נשך ותרבית, en arabe. 6 ff. in-4° et 2 blanc., troués, fendillés.
54. Même sujet, explication du texte biblique (Lévit., XXV, 36). 1 f. in-4°, troué, écorné.

55. Traité de droit civil : 1re sect., ch. XII : 2e sect., ch. I incomplet. 2 ff. in-4°, déchirés en bas.
56. *Id.*, demandeur et défendeur. Écrit. rabbin. 2 ff. in-4°.
57. Dommages et pénalités. Même écrit. 8 ff. in-4°.
58. Même sujet. Cite Alfassi. 1 f. in-fol., troué et échancrure latérale.
59. Date de l'adolescence légale. 1 f. in-fol., fendillé.
60-61. Des immeubles en association. Avis du ר'א'ב'ד. 1 pièce en 2 ff. in-4°, et une autre 1 f. in-4°.
Gr. fol. 62. Répertoire par sujets, avec références aux Midraschim, 2 ff. gr. fol.

D. 1. Consultations diverses. 5 ff. in-8°. תקון הטל pour l'office du 1er jour de Pâque. 1 f., et Kabbale 8 ff. Ensemble 14 ff. in-8° abîmés.
2-30. *Id.* Écritures diverses et de tous formats.
31. תשובות הראש. Répertoire de consultations de א à ל. Écrit. orientale. 2 ff. in-fol., l'un déchiré au bas.
32. Question de transport le samedi, avec référence au Talmud, *Sabbat*, XXIV, *Éroubin*, X. 2 ff. in-4°, dont 1 blanc.
33. Consultation concernant סוכה, en arabe. Écrit. rabbin.. 1 f. in-4° piqué de vers.
34-5. Consult. relative au גט. 1 f. in-4° chaque pièce, la 1re déchirée du haut.
36. Témoignages contestés en cas de divorce. Écrit. rabbin. orientale. 2 ff. in-4°.
37. Cas de séparation d'époux. Même écrit. 2 ff. in-4°.
38. Deuil subit d'un nouveau marié. Écrit. aricaine. 2 ff. in-4°.
39. Attributions du don paraphernal; comment. du ריבש sur Eben Hézer, ch. LXXXV. 2 ff. in-4°, dont 1 blanc.
40. Reprise de biens d'une succession. Écrit. africaine. 2 ff. in-4°, dont 1 blanc.
41. Décisions par contrainte. Cite les notes d'Askari, vers la fin. Même écrit. 4 ff. in-4°, dont 1 blanc.
42. Amende pour vol. Consultation sur le ח"מ. § 348, par Modin. 2 ff. in-4°, dont 1 blanc.
43. Consultation sur l'intérêt. Cite R. Ascher, le טור et R. Ephraïm. Petite écrit. rabbin. serrée. 1 fragm. et 3 ff. déchirés du haut et du bas.
44. *Id.* sur des cas d'achat et de vente. Belle écrit. rabbin. 1 f. in-fol.
45. *Id.* rédaction d'un contrat de mariage ; se réfère à אבן העזר, ch. XCIII. 1 f. in-4°.
46. *Id.* cas de dommage survenu. Cite R. מורדבאז (?). 2 longs ff. étroits.
47. *Id.* des biens de mineurs. Écrit. rabbin. orientale. 1 f. in-4°, déchiré du bas.
48. *Id.* Vente d'un esclave. Même écrit. Notes en marge. 4 ff. in-4°, le 4e troué.

49. *Id.* Cas d'impureté. Marge droite élimée et échancrée. 1 f. in-4°.
50. *Id.* Naufrage de Maïmon. Balaki à Marseille. Écrit. orient. 2 ff. in-4°.
51. Consult. sur la question de responsabilité. Début : שנינו אלו מציאות השתא לקט ז' יעקב... Fin : כדיבור יתר יותר לכוף הדבור א'ת... בתוך המפקיד עלינו (...?) קא. Écrit. minuscule africaine. 4 ff. in-4°, coupés.

## IV. — Liturgie.

A. 1. Fragm. de rituel de prières hébraïques, avec indications en arabe et points-voyelles. 1 f. in-4°, coupé du haut, écorné. Publié par M. Israël Lévi, *R. É. J.*, t. LIII, p. 231-235.
2. *Schemoné-Esré* journalier, précédé et suivi des Berakhot usuelles. 12 ff. parchemin gr. in-4°, largement écornés. Écrit. carrée (*Revue*, *ibid.*, p. 235-240).
3. *Id.*, avec variantes et développements de la *Berakha* préliminaire. 1er et dernier ff. in-8°, d'un cahier complet (Voir *ibid.*, p. 240).
4. Commencement §§ 1 et 2 du *Schemoné-Esré* (*ibid.*, p. 240).
5. Section du *Schemoné-Esré*, §§ 15-18. 1 f. in-8° (*ibid.*, p. 238, note 4).
6. Final du *Schemoné-Esré* et Ps. xci. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-8° (V. *ibid.*, p. 240).
7. Formules de prières à la suite du *Schemoné-Esré*. 2 ff. in-8° (*ibid.*, p. 239, note 3).
8. Versets bibliques (פסוקי דזמרה), en arabe, récités avant la prière. 1 f. fol. déchiré.
9. Rituel du Sabbat, matin. Écriture carrée. 1 f. in-8° (Voir *ibid.*, p. 240).
10. Décalogue, version du Deutéronome, v, suivi de versets pris dans la même section biblique, et la 1re page du rituel sabbatique יוצר שבת. 2 ff. in-8° (V. *ibid.*, p. 241).
11. Fin du *Schemoné Esré* de Kippour, Rite sefardi. Déchirure médiale. 1 f. parchemin in-24 (V. *ibid.*, p. 240).
12. Le *Schema*, seulement indiqué par les premiers versets, précédé et suivi des bénédictions rituelles, avec indications en arabe. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-4° (V. *ibid.*, p. 241).
13. Fragments du rituel de Saadia Gaon. Écrit. rabbin. égypt. 6 ff. in-8°, mutilés, surtout le 5e.
14. *Id.* Écrit. rabbinique récente. En tête : סדור לר' סעדיה. 2 ff. in-12.
15. *Id.* rubriques en rouge. 2 ff. in-8°, dont 1 blanc.
16. Prières préliminaires du matin, avec indications en arabe. Belle écrit. carrée. 1 f. in-4° déchiré.
17. Versets de la liturgie du matin, פסוקים של הבטחה. 2 ff. in-4°.
18. Invocation particulière התחנה. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-4° troués.
19. Prières initiales du matin, אשר יצר, avec variantes que l'on retrouve au n° 21. Belle écrit. carrée. 1 f. in-8° long. Comp. n° 21.

20. Fragment du rituel journalier, morceau vocalisé de ובא לציון. Écrit. carrée. 1 f. in-16.
21. Prières initiales avec indication en arabe. Au v°, des versets à réciter durant la bénédiction sacerdotale. 1 f. in-12. Cf. n° 19.
22. Suite des mêmes prières ; variantes. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-16, dont 1 blanc.
23. *Id.* Même écrit. rabbin. 2 ff. in-4°, écornés au bas.
24. Formule de bénédiction sacerdotale dite le matin. Variantes notables dans ce qui précède et ce qui suit cette récitation. Écrit. carrée. Texte vocalisé. 1 f. in-4°, jauni.
25. Suite aux prières initiales. 1re p. (seule) vocalisée. Même écrit. Variantes. 1 f. in-4°.
26. Bénédiction de la Loi, ברכת התורה, suivie de la sect. biblique de l'offrande du תמיד (Nombres, xxviii, 1-8) ; puis la Mischna (*Péa*, i, 1, אלו דברים), et אלהי נשמה. Belle écrit. carrée, devenue fruste.
27. Suite de la profession de foi précédant le petit *Schema*. Variantes. Écrit. carrée ; allusions cabbalistiques écrites en notes, avec caractères africains.
28. Même sujet en prose rimée. 1 f. in-4°, écorné et troué. Lettres pâlies.
29. Invocation avant de mettre les *Tefillin* et avant le jeûne. 2 ff. in-4°.
30. Formules de bénédiction avant et après le petit *Schema*, suivies de versets bibliques, dont l'ordre diffère du Rituel actuel. 1 f. in-4°, parchemin.
31. Série de versets bibliques, פסוקי דזמרה, comprenant aussi le chap. du תמיד. et finalement le Ps. cxlv. 2 ff. in-4°, déchirés ; parchem.
32. Autre série analogue, comprenant le Ps. xxxiv. Belle écrit. carrée. 2 ff. in-8°.
33. Invocations en prose rimée, extraits des Ps. cxlv et xxxiv. 1 ff. in-8°, écorné.
34. Mosaïque composée de versets tirés de Ps. divers. 1 f. in-8°.
35. Autre série de versets semblables, de la même source. 1 f. in-8°.
36. Succession de versets et d'invocations, qui paraît détachée d'un petit rituel très ancien, format de poche. 2 ff. in-24, brunis.
37. Fin du Ps. xxxiii et Ps. xxxiv, incomplet 1 f. in-4°, déchiré du bas.
38. Invocations du matin, sommaire de supplément pour les jours de fête, suivi du grand Hallel, 2 ff. in-4°, abîmés.
39. Invocations en prose rimée, avec allusions aux martyrs. 3 ff. in-4°, écornés.
40. Succession de versets bibliques, פסוקי דזמרה, du Rituel matinal, suivis du Ps. cxlv. 2 ff. in-16, déchirés en haut. 1re page pâlie.
41. Ps. cxlv, précédé d'un des versets bibliques du rituel du soir. Ps. xx, 10. 1 f. in-16.
42. Ps. cxlviii et cxlix, de la même partie du rituel. 1 f. in-4°, déchiré.
43. Divers versets bibliques et invocations pour guérison. 1 f. in-4°.

44. Fin de la formule du ישתבח (moins le final ב'א'י), suivie du cantique de la mer Rouge. Indications en arabe. 1 f. in-4°, écorné.

45. Versets bibliques et prière particulière en prose rimée. 1 f. in-4°, oblong.

46. Fragment du *Schema*. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-24.

47. Paraphrase de la 1re bénédiction dite le matin avant le *Schema*, feu et animaux célestes. 1 f. in-4°, troué, mouillures.

48. Kaddisch selon le rite sefardi, avec variante, y compris la formule dite דרבנן, plus développé à la fin que dans le rituel de nos jours. 1 f. in-8. écorné.

49. Seconde bénédiction matinale récitée avant le *Schema*, avec de notables développements. 2 ff. in-4°, le 1er endommagé.

50. Paraphrase très différente de la même bénédiction. 1 f. in-4°, parchemin coupé du haut.

51. Cantique de la mer Rouge, suivi des versets de l'Exode, xv, 20-26, et d'autres versets conservés dans le rite actuel. Au lieu de la formule ישתבח, l'indication arabe suivante (en grandes lettres creuses) : תם יקול והוא רחום, précédant la bénédiction préliminaire, avant le *Schema* du matin. Écrit. carrée égypt. 3 ff. in-4°.

52. Feuillet détaché du ס' דרך טובים, contenant la prière à réciter en voyage, תפלת הדרך, avec commentaire cabbalistique. Grande et petite écriture rabbinique, 1 f. in-12.

53. Morceaux d'un Rituel journalier, comprenant les prières du Sabbat et de la Néoménie. Écrit. rabbin. orientale. 6 ff. in-8°.

54. Paraphrase en prose rimée des Ps. CXLV et CL du Rituel. 1 f. gr. in-8°, écorné.

55. Série de versets bibliques פסוקי דזמרה, différant du Rituel de nos jours, avec indications en arabe. 2 ff. in-16.

56-57. La série de versets (Néhemie, IX, 3-6 et I Chron., XXIX, 11-13) avant le Cantique de la Mer Rouge ; à la fin, les sections 2e et 3e du *Schema*. 2 ff. écornés d'un cahier in-4°.

58. Formule de קדוש (écrit קדום, avec un ם) du vendredi soir, inachevé. Indication en arabe, et recommandation de remplir le verre « avec du vin à 25 dirhem ». Écrit. carrée égypt. 1 f. in-12.

59. Section 1re et 2e du *Schema*, et les 4 premiers des *Schemoné Esré*. 2 ff. in-12, endommagés.

60. *Schemoné Esré* pour les fêtes Rosch ha-Schana et de Kippour. Légères variantes. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-8°.

61. Comment. cabbalistique sur le *Schemoné Esré* journalier. Sect. 1 à 9. Écrit. rabbin. orientale. 1 f. in-8°.

62. Rituel journalier ; assez conforme au Rituel de nos jours, rite aschkenazi. Indications en arabe. 2 ff. in-4°.

63. Fragment de rituel pour la fête de Pâque. Variantes. 1 f. in-4°, troué.

64. *Schemoné Esré* journalier ; les 5 prem. sections. 1 f. in-8°, dont 1 blanc.

65. La profession de foi dite עלינו, complète, en arabe. 1 f. in-4°, déchiré du haut.

66. Les sections 13 à 16 du *Schemoné Esré* journalier. Notables variantes. 1 f. in-16.

67. Le morceau ובא לציון, avec variantes. Indications arabes. 2 ff. in-12.

68. Sections 6 à 9 du *Schemoné Esré* journalier. Passages talmudiques relatifs à l'encens, פיטום הקטורת, avec discussion sur les avis de R. Simon b. Gamaliel et de R. Natan. 2 ff. in-24.

69. Final du תחנון des prières matinales, après le *Schemone Esré*. 2 ff. in-8.

70. Prières avec notes de Kabbale, attribuées (f. 2a) à R. Gamaliel. En tête, 2 p. et demie de Zohar. Avant-dernière page. « Achevé à Tunis en Tebet 5255 » (= 1495). Dern. p., une clef des songes. Complet en 12 ff. in-4°.

71. Rituel cabbalistique, partie du *Schema*, sect. 2 et sect. 3, versets à réciter avant le coucher; Kaddisch du samedi soir, ערבית לבריאה, puis *Schemoné Esré*, §§ 1-2, le tout amplement commenté. Texte en écrit. carrée. Comment. en cursive afric. Légers accrocs. 8 ff. in-4°.

72. Commencement du *Schemoné Esré*, §§ 1-2, selon les mêmes plans et dispositions graphiques que le précédent n°. 2 ff. in 4°.

73. Fin du *Schemoné Esré*, avec indications en arabe. 1 f. in-8°, écorné.

74. Série des versets bibliques, en grandes lettres carrées, suivis d'un texte en prose rimée pour le Sabbat *Hanoucca*, d'une autre écrit. carrée. 1 f. in-4°.

75. Commencement, bénédictions 1 et 2 de la prière du soir. Variantes. 1 f. in-12.

76. Office du vendredi soir, puis commencement de l'office du samedi matin, avec mention qu'il faut ajouter les Ps. 33 et 34 à l'office journalier. 5 ff. in-16.

77. Office du soir de Pâque avec Pioutim. 2 ff. in-12.

78. Office du vendredi soir, avec indications en arabe. Variantes. 1 f. in-8°.

79. Office du samedi matin; après le ישתבח, des versets bibliques, la formule והוא רחום avant ברכו. Belle écrit. carrée. 1 f. in-4°, troué.

80. Fragments de rituel du samedi matin et de la néoménie. 2 ff. in-16, sur parchemin, d'un cahier incomplet au milieu.

81. Kedouscha du samedi matin et final du ובא לציון, avec variantes. 1 f. gr. in-4°, troué.

82. Fragment du rituel de *Rosch ha-Schana*, en mauvais état. 1 f. in-4°.

83. Morceau de prière du soir, coupé du haut et du bas. Indications en arabe. 1 f. in-8°.

84. Bénédictions à réciter après la lecture de la *Haphtara*. Parchemin. 1 f. in-8°, troué.

85. Morceau de rituel, comprenant la fin de l'office du samedi soir, le formulaire du ערוב et le *Schemoné Esré* des jours de fête. 2 ff. parchem. in-16. Le 2e f. abîmé.

86. Hallel, dernier chap. ou Ps. CXVIII, suivi de la formule finale de bénédiction. Écrit égypt. 1 f. in-8°.

87. *Schemoné Esré* du jour de Néoménie, inachevé. Au v° le Piout pour la néoménie lorsqu'elle a lieu le samedi. 1 f. in-8°.

88. Le même en 2 rédactions différentes; à l'une d'elles, il manque le commencement et la fin. 1 f. in-4°, troué.

89. Autre rédaction du même *Schemoné Esré*, également incomplet. 1 f. in 4°.

90. Formulaire du rachat du 1er né, avec mentions en arabe; indications de la valeur complète des cinq sicles à payer au Cohen; plus, un supplément de change. Récitation de la prière יעלה ויבא, si c'est un jour de fête. Notables variantes. 1 f. in-4°, troué.

91. Fragment de la bénédiction du repas. 1 f. in-24.

92. *Schemoné Esré* pour la fête de Pentecôte. 1 f. in 4°, troué.

93. Morceau du rituel de Kippour. 1 f. in-8°, endommagé et 1 fragment.

94. Fragment de Piout de *Rosch ha-Schana* dans la 1re section du *Schemoné Esré*. 2 ff. in-12, le 1er déchiqueté du bas.

95. *Azharot*, du samedi qui précède la fête de Pâque, ou quatrain relatif aux préceptes de cette fête, par R. Kalonymos. 1 f. in-4° et 1 fragment déchiqueté du bas. Caractères rabbin. Rubriques en carré.

96. Rituel de la nuit de Pentecôte, en 10 chants, dont les 2 derniers manquent. Écrit. orientale. 8 ff. petits in-4°.

97. Une page d'un rituel analogue, moins biblique, mais plus littéraire. 1 f. gr. in-8°.

98. Morceau des 613 préceptes énoncés dans le Rituel de Pentecôte, par distiques accompagnés de copieux commentaires. Les derniers sont écrits en caract. rabbiniques ; les textes sont en lettres carrées. 1 f. in-8°, troué.

99. Commencement des Azharot pour la même fête; indication de la distinction entre les préceptes positifs et les négatifs. 1 f. in-4°.

100. Final du *Schemoné Esré* de la même fête. 1 f. in-8°.

101. *Id.*, *id.* du dernier jour de Pâque.

102 Passages bibliques, extraits de l'Exode, XIX, 20-25, des Nombres, XX, 14-16, et du Deutér., III, 1-11, suivies de la Haphtara de בשלח, Juges, V. 1 f. in-8°, troué.

103. Haphtara pour l'office du Sabbat de la semaine de Pâque : Ezéch., XXXIV, et autre Haphtara de Jérém., XXII. 1 f. in-24, coupé du bas.

104. Texte du Hallel, avec les premiers mots de la formule finale יהללוך. 2 ff. in-4°, brunis, en mauvais état; caractères carrés.

105. Commencement du rituel pour le soir de *Rosch ha-Schana*. Ps LXXXI, inachevé. Reste de f. en blanc. 1 f. in 4°.

106. Final de *Schemoné Esré* pour la Pentecôte, puis les Pioutim à intercaler dans le Rituel du soir de *Rosch ha-Schana*. Variantes. 1 f. in-4°.

107. Deux prières spéciales à l'officiant. Écrit. afric. 2 ff. in-4°, dont 1 blanc.

108. Fragment de *Schemoné Esré*, *Moussaf* de la fête de Pâque. 1 f. in-4°, coupé du haut.

109. Versets à réciter avant et après la sonnerie du *Schophar*. L'ordre de cette sonnerie diffère du rite actuel. 2 ff. in-4°.

110. *Moussaf* pour la fête de *Rosch ha-Schana*. La formule עלינו complète. 8 ff. in-4°, dern. délabré.

111. Morceau de la même prière, §§ 8 fin et 9 inachevé. 1 f. in-4°, troué.

112. Fragm. de cette prière, § 9. 1 f. in-8° (V° blanc.).

113. *Id.*, morceau de la fin du § 7. 1 f. in-8° (V° blanc.).

114. Prose rimée intercalée dans le *Schemoné Esré* de *Rosch ha-Schana*, portant en tête le titre קדושה לראש השנה. 2 ff. in-12.

115. עקידה, prière spéciale au Nouvel-An, en prose rimée. 1 f. in-16.

116. Fin du *Schemoné Esré* du Nouvel-An et versets bibliques à réciter à l'office de la veille de Kippour. 1 f. in-12, troué.

117. Rituel du Nouvel-An, *Moussaf*, fin du § 6 et § 7, avec indication en arabe pour l'ordre des sonneries à intercaler. 2 ff. in-4°.

118 Rituel du Nouvel-An, selon l'en-tête des derniers feuillets; prières du soir et du matin. Pioutim préliminaires pour le matin. אבינו מלכנו et *Pizmon* pour la sonnerie du Schophar. 4 ff. in-8°.

119. *Id.* selon l'en-tête des pages. Pioutim à réciter le 2e jour de cette fête avant נשמת et avant יוצר. Indication de la succession des offices à Minha et à l'issue de la fête. 1er et dernier feuillet d'un cahier. 2 ff. in-8°, trous, mouillures.

120. Rituel, *Schemoné Esré* (fin) pour le Nouvel-An, et ceux de Kippour, matin et soir. Indications en arabe. 2 ff. in-4°.

121. Invocation et confession en chaldéen, dont chaque phrase commence par l'appel רחמנא. 1 f. parchem. in-4°.

122. Série de versets tirés des Psaumes que l'on récitait sans doute le soir de Kol Nidré. 2 ff. in-4°, papier orange.

123. Partie de Schemoné-Esré de Kippour. Variantes. Écrit. afric. 2 ff. in-24°.

124. Moussaf pour le même jour. 2 ff. in-12°, écornés.

125. Versets qui accompagnent la récitation des סליחות. 1 f. in-12°.

126. Prière de pénitence en vers par ordre alphabétique, suivie de versets bibliques de supplication. 1 f. in-4°, endommagé.

127. Schemoné-Esré du jour de Kippour. Les supplications suivent. 2 ff. in-16°.

128. *Id.* manquent le commencement et le milieu. 2 ff. in-24°, écornés.

129. Disposition du rituel du Nouvel-An, indications en arabe. Au début, le Ps. XLVII, suivi de supplications. 1 f. gr. in-8°.

130 (131). Versets se rattachant aux susdites pénitences. 1 f. in-4°, coupé du haut.

131 (132). Schemoné-Esré de Kippour avec notables variantes. 2 ff. in-4°, déchiquetés.

132 (133). Élégies suivies des formules רחמנא et commencement de la confession dite חטאנו לשמואל אלשלישי. Écrit. rabbin. orientale. 2 ff. in-4°.

133 (134). Élégie de confession dont le refrain est חטאנו צורינו. 1 f. in-4°.

134 (135). Section du Moussaf pour le jour de Kippour, exposant les cérémonies sacerdotales lors de l'offrande des sacrifices au Temple de Jérusalem, en prose rimée. Mahzor indiqué seulement en abrégé. 2 ff. in-4°, larges déchirures au milieu.

135 (136). Indication des prières du même jour par ordre alphabétique, suivie de versets bibliques. 1 f. in-4°, déchiqueté du bas.

136 (137). Moussaf du jour de Kippour. Parties de l'office indiquées seulement par des rubriques. Pioutim et proses jointes au récit de l'Aboda. 2 ff. d'un cahier in-4°, dont le milieu manque ; déchirés du bas.

137 (138). Fin du Schemoné-Esré du Moussaf du Nouvel-An. 1 f. gr. in-8°.

138 (139). Sixième Bénédiction du Schemoné-Esré du Moussaf du même jour, puis final de la confession (ועל חטאים) du jour de Kippour. Invocations en arabe. De la première page il manque la moitié inférieure ; la deuxième est abîmée du bas. Écrit. carrée égypt. 2 ff. in-4°.

139 (140). Fragm. du Moussaf de Kippour. Large déchirure médiale. 2 ff. in-16°, très troués.

140 (141). Autre fragm. du même office. 2 ff. in-12° ; lacune.

141 (142). Fragm. final de la confession וידוי de ce jour. 1 f. in-12°.

142 (143). Morceau d'élégie, récitée en ce même jour. 1 f. in-4° ; v° blanc.

143 (144-8). Autres élégies du même office. 5 ff. in-8°, soigneusement vocalisées.

144 (149). Rituel pour la néoménie, en hébreu et arabe. 1 f. in-4°, troué.

150. Invocations pour jour de jeûne, en prose rimée. 1 f. in-4°, troué.

150*a* (151). L'office de l'Aboda pour Kippour, avec commentaire cabbalistique. Rubrique en caractères carrés ; texte en écrit. afric. ff. 100-103 qui ont dû appartenir à un Rituel complet. 4 ff. in-8°.

151 (152). Morceau détaché du même office, avec commentaire analogue. 2 ff. gr. in-8°.

152 (153). Formule finale des élégies du soir de Kol-Nidré. 1 f. gr.-4°, parchemin.

153 (154). Dispositif des chapitres prophétiques servant à la lecture de la Haphtara. 2 ff. in-4°.

154 (155). Indications rituelles pour le Sabbat חרב"ם. 1 f. in-4°, abîmé du haut.

155 (156). Formule de confession dite en commun, suivie de versets à réciter après le dernier Kadisch des offices du Nouvel-An et de Kippour. Ecrit. afric. très marquée. 1 f. in-32°.

156 (157). Homélie en arabe pour le deuxième jour de la fête des Tabernacles. Belle écrit. carrée. 1 f. in-4°.

157 (158). Récitations et prières pendant les processions faites avec le Loulab (הקפות) au jour de Hoschana Rabba. 2 ff. in-8°.

158 (159). Formule de bénédiction de la néoménie le soir, à la vue de la lune. Au v°, un chap. du rouleau d'Esther. 1 col. gr. in-8°.

159 (160). Bénédiction du repas, inachevée, précédée d'indications en arabe. 1 f. in-4°, troué.

160 (161). Bénédiction avant de boire et après avoir bu du vin. Variantes. 1 longue col.

161 (162). La même bénédiction très développée et augmentée. 4 ff. in-24°.

162 (163. *Maamad* ou série de versets tirés des trois parties de la Bible, pour le cinquième jour de la semaine. Titre enluminé d'arabesques. 1 f. in-8°.

163 (164). Autre série analogue sur papier jauni, presque illisible. 2 ff. in-8°.

164 (165). Glorification de Dieu, en prose rimée. 1 f. in-4°, déchiré au bas.

165 (166). *Id.* avec mention du Décalogue, peut-être pour la fête de Pentecôte. 1 f. in-12°.

166 (167). Traduction arabe d'une partie du Hallel, Ps., CXVI (fin), CXVII et CXVIII En tête : אלשפוך באלערבי. 1 f. in-8°.

167 (168). Ps., XXXIX, LXIV, XXII et XXIII, à réciter, peut-être dans la prière pour un malade. Indication en arabe. 2 ff. in-4°.

168 (169). Invocation en prose rimée, par Salomon b. Natan. Version arabe au v°. 1 f. in-4°.

169 (170). Extraits divers : Ps., XXIV, Deutéron., XXXII, tr. *Yoma*, et à la fin, Ps., LXVII, inachevé. 6 ff. in-24°.

170 (171). Office du samedi soir. Notables variantes. Indication en arabe. 2 ff. in-4°, délabrés.

171 (172). Rituel du Nouvel-An, avec indication des sonneries du Schofar, entre les 4e à 6e bénédict. du Moussaf de ce jour. 1 f. in-4°, abîmé.

172 (173). Bénédiction à réciter avant et après la lecture publique de l'histoire d'Esther. Au v°, un passage de Genèse, L. 1 f. in-4°, troué.

173 (174). Les mêmes bénédictions suivies de versets et d'une prière finale. 1 f. in-4°.

174 (175). Section de rituel oriental dite אכרהט, composée d'une longue série de versets bibliques relatifs à la fête d'Esther. 2 ff. d'un cahier in-12°.

175 (176). Partie de la bénédiction du repas. Notables variantes. 1 f. in-4°.

176 (177). Fin de la 3e section de cette bénédiction. Variantes. 1 f. in-4°, coupé du haut.

177-178. Supplications (תחנות) et confession. 1 f. f°, déchiqueté et taché du haut.

178 (179). Invocation particulière pour le pardon des fautes. 1 f. in-16°, écorné.

179 (180). Autre invocation analogue, en prose rimée. Refrains חטאנו. 2 ff. in-8°, déchiquetés.

180 (181). Formule de confession en commun. 1 f. in-4°, bruni, à l'encre pâlie.

181 (182). Dernières pages du rituel de confession pour le jour de Kippour. Indications en arabe de l'office qui suit. 1 f. in-4°, troué.

182 (183). Final du Schemoné-Esré du même jour. Variantes. 1 f. in-4°, coupé du bas.

183 (184). Élégie (סליחה), divisée en quatrains, précédée de la rubrique אל מלך, pour office de jeûne. 1 f. in-4°, troué.

184 (185). Recueil de cantiques pour les soirs de Sabbat et des jours de fête. Écrit. africaine. Complet en 8 ff. in-8°.

185 (186). Morceau de Piout pour la fête des Tabernacles. 2 ff., coupés du bas.

186 (187). Rituel oriental pour le jeûne du neuf Ab, élégies. Écrit. rabbin. orientale. 4 ff. petit in-4°.

187 (188). Introduction à la bénédiction du repas en commun, et première bénédiction. Variantes. 2 ff. in-24°.

188 (189). Prière d'Elie le prophète, en style du Zohar. Écrit. africaine. 1 f. in-32°.

189 (190). Prière chaldéenne בריך שמיה, dite avant la sortie du Séfer Tora, et série (inachevée) des 72 versets récités à la rentrée du Séfer. 1 f. in-32°.

190 (191). Prière à réciter vers la fin de la bénédiction sacerdotale. Même écrit. 2 ff. in-32°.

191 (192). *Id.* du « pieux R. Eliézer Kalir », pour jeûne ou calamité publique. 1 f. in-8°.

192 (193). Glorification de Dieu, ou paraphrase des attributs divins, suivie de l'exposé du premier des sept היכלות. Écrit. carrée. 4 ff. in-16°.

193 (194). Le פרק שירה « chapitre de chant », Dieu célébré par tous les êtres du monde. Petite écrit. rabbin., rubriques en lettres carrées. 1 f. in-4°.

194. *Id.*, précédé et suivi de prières particulières. Lacune au milieu. 4 ff. in-24°.

195. Bénédictions spéciales : 1° pour mariage, 2° pour personnes en deuil, 3° pour la circoncision, 4° pour des fiançailles. Écrit. africaine. 2 ff. in-24°.

196. Recueil d'élégies, סליחות pour tous les jours de jeûne, avec אשמורות, rite sefardi. Belle écrit. rabbin. Rubriques en lettres carrées, en grande partie vocalisé. 12 ff. in-8°.

(*A suivre.*)

Moïse Schwab.

# NOTES ET MÉLANGES

---

## ESSAI D'EXPLICATION D'UN PASSAGE DU LÉVITIQUE

### (XI, 20 ET 23)

On peut affirmer sans hésitation que les deux versets de Lévitique, xi, 20 et 23 n'ont pas encore trouvé d'explication entièrement satisfaisante.

Voici les deux versets : (20) כל שרץ העוף ההלך על ארבע שקץ הוא לכם... (23) וכל שרץ העוף אשר לו ארבע רגלים שקץ הוא לכם. Par שרץ העוף on désigne sans aucun doute les insectes. Ce qui est singulier, ce n'est pas seulement, comme le font ressortir les commentateurs modernes, que ces insectes sont désignés comme quadrupèdes, alors que nous n'en connaissons pas qui aient moins de six pattes ; à cela s'ajoute un autre sujet de surprise, c'est que les versets 20 et 23 paraissent tout à fait identiques. C'est ce qui échappe non seulement à des auteurs comme Hirsch et Hoffmann, pour lesquels le texte traditionnel est intangible, mais aussi à Bertholet et à Baentsch, qui ne reculent pourtant pas devant une correction du texte. Tous deux font des mots ההלך על ארבע du v. 20, comme des mots correspondants du v. 23, אשר לו ארבע רגלים, des gloses qui, provenant du v. 21, auraient été insérées là par inintelligence ; mais aucun n'ose effacer tout à fait l'un de ces deux versets ou même l'un et l'autre. Baentzsch, du reste, traite assez légèrement cette « glose », car il traduit les deux fois « qui ont quatre pattes », bien que cette traduction ne convienne qu'au verset 23 (אשר לו ארבע רגלים), puisque le v. 20 porte ההלך על ארבע. Voulût-on effacer aussi cette glose, ce qu'on conserverait resterait encore assez difficile, puisque ce serait la même chose dans les deux versets. La traduction que donne Baentzsch du v. 21, « qui

marchent sur quatre pattes et qui possèdent, en outre, au-dessus de leurs pattes deux pattes pour sauter », ne peut nous satisfaire, car il faudrait ואשר et non אשר. Et quand Strack avance, pour se tirer d'embarras, que הלך על ארבע était une expression proverbiale, il se garde bien de citer au moins un cas analogue. Il a sans doute pensé à l'expression *gehen auf allen Vieren*, « marcher à quatre pattes » ; mais cette tournure est tout a fait étrangère au génie de l'hébreu.

Ce qui a empêché jusqu'ici toute interprétation satisfaisante de notre texte, c'est, à ce qui me semble, qu'on a négligé d'interroger la zoologie.

Remarquons d'abord un fait surprenant, qui n'en a pas moins échappé à l'attention des commentateurs : c'est que le mot רגלים manque au v. 20. Or c'est là justement que je crois découvrir une piste qui nous mènera à l'interprétation exacte de notre passage. Mais avant de poursuivre, il faut présenter une petite observation grammaticale.

Le mot רגל perd, au pluriel רְגָלִים, sa signification originelle pour prendre celle de « fois » (Nombres, XXII, 28, 32, 33) ; une fois le pluriel a l'acception de « fêtes de pèlerinage » (Exode, XXIII, 14). Le duel רַגְלַיִם peut représenter le pluriel réel de רגל avec le sens de « pieds », mais signifie en principe « une paire de pieds », c'est ainsi que pour d'autres organes doubles le duel indique la paire [1]. D'après cela, je crois que רגלים, au verset 23, signifie non « pieds », mais « paires de pieds », ce qui donne : « tout insecte, qui a quatre paires de pattes, vous sera en abomination ».

Et si les insectes sont considérés comme ayant quatre paires de pattes, cela tient tout simplement à ce que les deux antennes ou palpes que tout insecte porte à la tête ont, par leur disposition et leur structure, le caractère de pieds. « Les ailes, dit Brehm [2], et même les yeux peuvent manquer à un insecte, mais les six pieds sont aussi constants que les deux palpes ». Voici qui est encore plus remarquable [3] : « On doit considérer comme une véritable paire de membres de devant les antennes, qui appartiennent au segment primaire de la tête et naissent près du bord postérieur des oreilles, à l'endroït où celles-ci se changent en mandibules. Il faut noter surtout que les antennes, au moment de leur première

1. Voir König, *Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, 2te Hälfte, 2ter Teil (Leipzig, 1897), § 257, *d*, *e*.

2. *Illustriertes Tierleben*, III, 402.

3. Korschelt et Heider, *Lehrbuch der vergleichenden Entwicklungsgeschichte der wirbellosen Tiere* (Iéna, Fischer, 1890), p. 793.

apparition, ont une position postérieure et n'avancent que plus tard près de la bouche, pour apparaître enfin insérées devant ou sur celle-ci... Cet état de choses appuie fort notre opinion, qui s'applique aussi aux insectes, à savoir que l'antenne est une formation complètement homonome aux autres membres du corps, que sa position avancée devant la bouche n'est que secondaire et qu'elle ne peut par conséquent être ramenée aux tentacules primaires de la tête chez les annelés, comme l'admet Häckel. »

S'il est donc conforme à la science d'appeler jambes les palpes des insectes, le Pentateuque pourrait avoir désigné ces animaux comme munis de quatre paires de pattes, d'autant plus que, pour un profane, les palpes d'un très grand nombre d'insectes affectent, à cause de leur grandeur, l'aspect de jambes. Avec une précision caractéristique, le verset 23 porte seulement אשר לו ארבע רגלים, l'animal *a* quatre paires de pieds, et non הולך על ארבע רגלים, il *marche* sur quatre paires de pieds, ce qui n'est vrai d'aucun insecte.

Le verset 23 étant ainsi complétement éclairci, le verset 20 ne sera pas difficile à expliquer. Au rebours du v. 23, qui se rapporte à tous les insectes, il n'en considère qu'un groupe, celui des insectes mangeables. Ce qui caractérise ceux-ci, c'est le nombre quatre des jambes servant à la marche, car les deux dernières, servant au saut, sont tout à fait impropres à la marche et peuvent parfaitement, quand il s'agit de marche, être omises comme non existantes. C'est pourquoi, au sujet de ce groupe particulier d'insectes auquel appartiennent les quatre espèces mangeables, il est dit : ההלך על ארבע, « qui *marchent* sur quatre ». On ne pouvait pas ajouter ici le mot רַגְלַיִם, parce qu'on aurait pu l'expliquer inexactement par « paires de pieds », et on ne pourrait pas davantage se servir de la forme רְגָלִים pour la raison que nous avons dite.

Voilà, ce semble, une interprétation exacte de notre passage, obtenue sans que le texte ait été changé, et sans qu'aucun mot ait été écarté comme superfétation ou comme glose. — Avant de terminer je voudrais seulement prévenir l'objection qu'on pourrait tirer d'expressions comme שש כנפים (Isaïe, VI, 2) ou שבעה עינים (Zach., III, 9), d'où l'idée du duel paraît exclue. C'est que le passage d'Isaïe décrit un être d'imagination, qui n'existe pas dans la réalité : libre au lecteur de se le représenter, dans sa fantaisie, avec six paires d'ailes. Il lui est tout aussi loisible de penser, dans Zacharie, à sept paires d'yeux.

ELIAS FINK.

# FRAGMENT D'UN RITUEL DE PAQUE

## ORIGINAIRE DE PALESTINE ET ANTÉRIEUR AU TALMUD

M. Greenstone, de Philadelphie, a publié récemment un très remarquable fragment de la Haggada pascale, provenant de la Gueniza[1]. Ce qu'il y a de plus curieux dans ce fragment, ce sont les bénédictions qui précèdent le morceau מה נשתנה. L'éditeur l'a bien reconnu, mais il a omis d'expliquer en quoi consiste le caractère particulier de ces bénédictions ; il s'en est tenu quitte avec cette remarque : « Aucun parallèle de cette partie ne se trouve dans les différents textes ou collections de Minhaguim imprimés. »

Cela ne suffit pas et ce n'est même pas tout à fait exact. Car ces bénédictions, bien qu'elles ne se trouvent pas toutes dans le rituel du *séder*, sont connues, en partie même archiconnues. L'importance et l'intérêt de ces bénédictions tiennent à ce qu'elles appartiennent à un rituel pascal palestinien extrêmement ancien, qui remonte à l'époque talmudique ou même anté-talmudique. Cette conclusion ressortira des explications qui vont suivre.

Voici le texte de ces bénédictions :

1. ברוך אתה י"י אלהנו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים.
2. ברוך אתה י"י אלהנו מלך העלם בורא פרי האדמה.
3. ברוך אתה י"י אלהנו מלך העלם בורא פרי העץ.
4. ברוך אתה י"י אלהנו מלך העלם אשר ברא הרים ובקעות ונטע בהם עץ כל פרי ברוך אתה י"י על הארץ ועל פרי העץ.
5. ברוך אתה י"י אלהנו מלך העלם בורא מיני מעדנים.
6. ברוך אתה י"י אלהנו מלך העלם אשר ברא מיני מעדנים לעדן בהם נפשות רבות ברוך אתה י"י על הארץ ועל מעדנים.
7. ברוך אתה י"י אלהנו מלך העלם בורא מיני נפשות.
8. ברוך אתה י"י אלהנו מלך העלם אשר ברא נפשות טהורות להחיות בהם נפש כל חי ברוך אתה י"י חי העולמים.

Le n° 1 se rapporte à l'ablution des mains avant la consommation du כרפס. L'ablution est talmudique[2] et il en est évidemment

1. *Z. f. H. B.*, 1911, p. 122-123.
2. *Pesahim*, 115 *a*, en bas : כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים. Cf. *ibid.*, 115 *b*.

de même de la bénédiction. Aussi celle-ci est-elle explicitement mentionnée par R. Amram [1] et exigée par beaucoup d'autres auteurs [2]. C'est bien plus tard seulement que des docteurs européens [3] la combattirent jusqu'à ce qu'elle tomba en désuétude. Cette bénédiction ne permet donc pas de juger de l'âge et de l'origine de notre fragment.

Il en est de même de la suivante. Le n° 2 est la bénédiction avant l'usage du כרפס et est encore usitée aujourd'hui.

Les nos 3 et 4 forment une paire; ce sont des bénédictions avant et après l'usage de fruits. Pour ce qui est des bénédictions avant, on distingue entre les fruits qui sont mentionnés dans Deutér., VIII, 8 (ce sont les שבעת המינים) et tous les autres; pour les premiers on doit dire ברכה אחת מעין שלש, pour les derniers בורא נפשות. La source de la ברכה אחת מעין שלש est une règle de R. Josué b. Lévi [4]. Les textes tannaïtiques ne la connaissent probablement pas, car les plus anciens ne parlent que de ברכה אחת [5]; de plus, les paroles de R. Josué font l'impression qu'il ne voulait pas expliquer la Mischna, mais dire quelque chose de nouveau [6]. Enfin, ce qui prouve avec évidence que la bénédiction ברכה אחת מעין שלש ne peut pas être tannaïtique, c'est qu'elle n'était pas encore connue en Babylonie dans la première moitié du IVe siècle, où on voit Abayé demander à R. Dimi en quoi elle consiste [7]; or, il est inconcevable qu'une bénédiction prescrite par la Mischna ait pu rester inconnue en Babylonie jusqu'au temps d'Abayé. Il est donc hors de

1. *Séder R. Amram*, 38 *a*, 40 *a*. Cf. *Ibn Guiat*, II, 101, et *Tour*, I, § 473, au nom des Gueonim.

2. *Mahzor Vitry*, p. 283, § 68; *Séfer ha-Ora*, p. 102; *Pardès*, § 132, 133; *Rituel du séder* de Schemaya, disciple de Raschi (édité par Rabbinowicz, *Variæ Lectiones*, *Pesahim*, *i. f.*); Maïmonide, חמץ ומצה, VIII, 1; *Manhig*, 85 *a*, § 76; *Schibbolê ha-Lèket*, p. 184; Mordechaï, *Pesahim*, X, סדר פסח בקצרה, *in init*. Cf. *Hagahot Maïmoniot*, חמץ ומצה, VIII, n. 1, et *Orhot Hayyim*, I, 79 *b*.

3. Voir *Tossafot Pesahim*, 115 *a*, s. v. כל, *i. f.*; *Ittour*, II, 54 *d*; *Tour*, I, § 473; *Bêt Yossef* et *Derischa*, sur *Tour*, I, § 158.

4. *Berachot*, 44 *a* : אמר רבה בר מרי אמר ר' יהושע בן לוי כל שהוא משבעת המינין בתחלה מברך בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש.

5. M. *Berachot*, VI, 8, d'après d'anciens textes; voir la note marginale et Rabbinowicz, sur *Berachot*, 44 *a*, n. 200; de même j. *Berachot*, 10 *a*, dans la Guemara; T. *Berachot*, IV, 6, 15, éd. Zuckermandel, et j. *Berachot*, VI, 1 (10 *b*). Dans le Babli, 37 *b*, מעין שלש est une explication amoraïtique; les mots ont pénétré du Babli dans certains textes de la Mischna et de la Tossefta.

6. S'il se référait à la Mischna ou à la ברכה אחת connue, il aurait dû dire seulement : מאי ברכה אחת ברכה אחת מעין שלש ou : ברכה אחת אחת מעין שלש היא.

7. *Berachot*, 44 *a*.

doute qu'elle a été introduite par les premiers amoras palestiniens et usitée d'abord en Palestine seulement, jusqu'à ce que R. Dimi l'eût introduite en Babylonie. — Ce qui est vrai de cette bénédiction l'est aussi de celle qu'on dit après l'usage de mets de farine ; elle est mentionnée dans un enseignement de R. Hanina [1].

La bénédiction בורא נפשות après l'usage des fruits qui ne font pas partie des « sept espèces » est gaonique-talmudique, c'est-à-dire qu'elle est formellement exigée par les Gueonim [2] et peut être déduite du Babli [3]. C'est dans ce sens que R. Yehoudaï explique l'opinion des *hachamim* [4] : les mots ולא כלום employés pas eux n'ont pour but que d'exclure la ברכה אחת מעין שלש et ils donnent à entendre qu'on doit dire seulement בורא נפשות [5]. Mais dans le Yerouschalmi les mots ולא כלום sont interprétés littéralement (« pas de bénédiction du tout »), car on y explique que Rabbi, qui avait coutume de dire, pour la viande et les œufs, בורא נפשות comme ברכה אחרונה, était de l'avis de R. Gamaliel [6]. Les Amoras décident comme les *hachamim*, car, comme nous l'avons vu, ils n'exigent, pour les « sept espèces » [7], que ברכה אחת, où ils voient, par explication ou par extension, מעין שלש. Du reste, la règle est générale : quand un seul docteur est en discussion avec ses collègues, c'est la majorité qui l'emporte. Ce qui prouve qu'à l'époque des Amoras la ברכה אחת מעין שלש était usitée en Palestine, c'est que c'est un Palestinien, R. Dimi, qui en donne le texte [8].

Si maintenant nous revenons à la bénédiction n° 4 de notre fragment et que nous demandons dans quel pays et dans quel temps elle a pu être usitée, nous devons répondre qu'il faut exclure la Babylonie de l'époque du Talmud et des Gueonim. Car là l'usage et la règle étaient de dire, pour les « sept espèces », la ברכה אחת מעין ג' et, pour les autres fruits, pas de bénédiction du tout ou בורא נפשות. Il ne reste donc que la Palestine comme lieu

1. Babli, 44 *a* ; Yerouschalmi, vi, 1 (10 *b*).

2. *Scheëltot*, 51 (éd. Wilna, 83 *a*, en haut) ; *Halachot Guedolot*, éd. Varsovie, 14 *b* (éd. Berlin, p. 57) ; R. Samuel b. Hofni dans son שערי ברכות, porte 12 (*Bêt Talmud*, II, 384).

3. *Berachot*, 44 *b*, où on exige בורא נפשות même pour l'eau.

4. *Berachot*, 37 *b*. Tosseſta, iv, 15 : כל שהוא לא ממין שבע ולא ממין דגן רבן גמליאל אומר ברכה אחת וחכמים אומרים אינו מברך כלום.

5. *Halachot Guedolot*, éd. Varsovie, 13 *b*, 15 *a* (éd. Berlin, p. 55). Cf. Raschi, sur *Berachot*, 37 *a*, *s. v.* ולא כלום. Cf. Salomon b. Adret, *Consultations*, I, 823.

6. j. *Berachot*, vi, 1 (10 *b*). Cf. Tosseſta, iv, 7.

7. Pour lesquelles la discussion entre R. Gamaliel et les *hachamim* consiste en ce que R. Gamaliel exige שלש ברכות, c'est-à-dire ברכת המזון, tandis que les *hachamim* ne demandent que ברכה אחת. Voir *Berachot*, vi, 8, et Tosseſta, *l. c.*

8. *Berachot*, 44 *a*.

d'origine de la bénédiction en question, et nous allons voir que le même résultat est assuré par les bénédictions suivantes. En Palestine, nous avons déjà vu qu'à l'époque talmudique on avait l'usage de dire, pour les « sept espèces », la ברכה אחת מעין שלש et pour tous les autres mets pas de bénédiction du tout, conformément à l'opinion des *hachamim*, interprétée par R. Josué b. Lévi. Il n'y a donc pas de place à cette époque pour notre bénédiction, puisqu'elle ne peut se rapporter ni aux « sept espèces » ni à d'autres fruits. D'autre part, il est impossible qu'on ait introduit après l'époque talmudique une bénédiction entièrement nouvelle et contre R. Gamaliel et contre les *hachamim*. Il ne reste donc qu'une explication possible, c'est que notre bénédiction remonte à une époque à laquelle l'opinion des *hachamim* ne passait pas encore pour une règle invariable et où la ברכה אחת מעין ג' n'était pas encore connue ou n'avait pas encore pénétré partout. Dans ce cas, notre bénédiction correspond soit à l'opinion des *hachamim* et se rapporte aux « sept espèces », soit à celle de R. Gamaliel et se rapporte aux fruits qui ne font pas partie des « sept espèces » ; dans les deux hypothèses, elle est la ברכה אחת des textes tannaïtiques. L'examen des bénédictions suivantes rendra cette conclusion encore plus assurée.

Les n^os^ 5 et 6 forment encore une paire — ברכה ראשונה et ברכה אחרונה — et se rapportent à l'usage de riz apprêté avec des œufs et des épices. C'est ce que nous apprenons par le Yerouschalmi (*Berachot*, VI, 1 ; 10 *b*) : הכוסס את האורז ר"ש חסידא אומר בורא מיני מעדנים... ומאן דמר בורא מיני מעדנים בההיא דטריף עד כדון בתחילה, בסוף ר' יונה בשם ר"ש חסידא אשר ברא מיני מעדנים לעדן בהן נפש כל חי בא"י על הארץ ועל מעדנים[1]. Ces bénédictions ne sont mentionnées nulle part ailleurs, et le Yerouschalmi déclare que R. Simon se range du côté de Gamaliel. La bénédiction n° 6 (et partant aussi la ברכה ראשונה du n° 5, qui en dépend) n'a donc pu être en usage qu'à une époque antérieure au Talmud, et c'est certainement la ברכה אחת exigée par R. Gamaliel.

Les n^os^ 7 et 8 constituent une nouvelle paire : elles se rapportent à l'usage de la viande et des œufs, comme il est indiqué dans le Yerouschalmi[2]. Ce dernier remarque ici aussi, à propos de la ברכה

1. Telle est la leçon de l'éd. de Constantinople : ailleurs מעדניה.

2. *L. c.* : רבי אבא בר יעקב בשם ר' יצחק רובה ר' כשהיה אוכל בשר או ביצה היה אומר אשר ברא נפשות רבות להחיות בהן נפש כל חי בא"י חי העולמים, עד כדון בסוף, בתחלה אמר רבי חגיי בורא מיני נפשות. Cf. Babli, 44 *b*, en haut. Notre fragment a נפשות טהורות : un texte analogue se lit dans les gloses de R. Yehosilia, propriétaire du manuscrit du Talmud de Munich, au milieu d'une citation d'un autre passage du Yerouschalmi. Voir Rabbinowicz, *Variæ Lectiones*, *Schekalim*, *i. f.* : נפשות רבות וטהורות.

אחרונה, que Rabbi se rallie à l'opinion de R. Gamaliel[1] et, au sujet de la ברכה ראשונה, il constate que, comme telle, בורא נפשות est contraire à la Mischna de *Berachot*, VI, 3, et par conséquent inadmissible[2]. Il va sans dire que la bénédiction בורא מיני נפשות, étant contraire à la Mischna, n'a pu exister à l'époque posttalmudique, voire à la fin de celle des Amoras, alors que l'autorité de la Mischna était inébranlable.

Il résulte avec certitude de ce qui précède que les bénédictions en question ne peuvent plus avoir été en usage à la fin de l'époque des Amoras ; donc le rituel pascal qui contenait ces bénédictions remonte au moins au commencement de cette époque. Cette conclusion s'applique naturellement au rituel lui-même ; il n'est pas également certain que le manuscrit auquel appartient notre fragment soit aussi ancien ; il ne doit cependant pas être beaucoup plus jeune, attendu qu'on n'admettra pas facilement qu'on ait encore copié beaucoup plus tard un ouvrage dont le contenu n'avait plus en partie de valeur pratique, quoiqu'on ait pu le copier à cause du reste.

Mon explication des bénédictions nous fait connaître de plus l'usage de manger, le soir du *séder*, des fruits, du riz, de la viande, des œufs, peut-être aussi des poissons[3] avant le repas proprement dit. C'est ainsi seulement que nous comprenons l'expression פרפרת הפת dans la mischna de *Pesahim*, x, 3, qui a été l'objet de tant d'interprétations : ce sont les plats qui précèdent le véritable repas, comme l'a vu Friedmann[4] ; ils sont d'ailleurs encore mentionnés ailleurs[5]. Le nombre des bénédictions de notre fragment permet de reconnaître que ces entrées ou hors-d'œuvre étaient au nombre de trois. C'est ainsi que la Tossefta dit de ceux qui peuvent prendre part à un repas : « celui qui vient après trois hors-d'œuvre ne doit plus entrer[6] ». Le nombre de ces פרפראות confirme également la haute antiquité du rituel du Séder dont faisait partie le fragment édité par M. Greenstone.

Vienne, 19 octobre 1911.

V. APTOWITZER.

1. אתיא דר"ש חסידא כר' ודברי שניהן כרבן גמליאל.
2. התיב ר' יוסי והא מתניתא פליגא על החומץ ועל הגובאי ועל הנובלות הוא אומר שהכל נהיה בדברו והדין גובייא לא מין נפש הוא?
3. La bénédiction בורא מיני נפשות convient aussi aux poissons.
4. מאיר עין, p. 33, 35.
5. M. *Berachot*, VI, 5 ; Tossefta, IV, 8 ; Yerouschalmi, VI, 6 (10*d*).
6. T. *Berachot*, *ibid.* : הבא אחר שלש פרפראות אין לו רשות ליכנס.

# LA PESIKTA DE RAB CAHNA CONTENAIT-ELLE UNE SECTION POUR SIMHAT TORA ?

On sait qu'en Palestine les sections sabbatiques du Pentateuque étaient réparties selon le cycle triennal. On sait également qu'en ce pays, les fêtes ont conservé la durée indiquée dans la Tora, et, par conséquent, que Schemini Acéret n'a qu'un jour. Or, la *Pesikta de R. Cahna*, qui a été composée en Palestine avant le VIIe siècle, contient une section, intitulée וזאת הברכה, qui suit celle de Schemini Acéret. Dans le cycle annuel ce serait naturel, le second jour de cette solennité étant justement marqué par la lecture de וזאת הברכה, qui forme la fin du cycle ; mais dans le système palestinien ce fait est inexplicable.

On serait tenté de résoudre la difficulté en attribuant à l'auteur de ce recueil, tout Palestinien qu'il fût, le dessein de fournir aux lecteurs de la Diaspora, célébrant la fête de Simhat Tora, deuxième jour de Acéret, les moyens de s'édifier aussi en cette solennité. Mais la supposition ne peut se défendre, car si l'on avait eu un pareil souci, on n'aurait pas manqué d'y obéir pour les autres *seconds* jours de fêtes : or il n'en est rien ; ni pour Pâque, ni pour la Pentecôte la Pesikta n'offre d'homélie adaptée au dédoublement de ces fêtes.

Le ms. d'Oxford de la Pesikta lève toutes les difficultés : il n'a pas ce chapitre, et sans aucun doute il représente la version originale.

L'interpolation, il est vrai, est fort ancienne, puisque déjà l'exemplaire dont s'est servi l'auteur de l'Arouch (XIIe siècle) y avait donné accès. Mais pour ancienne qu'elle soit, elle n'en est pas moins incontestable. En effet, la *Pesikta Rabbati* l'atteste de la manière la plus certaine. On sait que cet ouvrage est calqué sur la Pesikta de R. Cahna, dont il suit le plan et dont souvent il reproduit les termes. Or, il n'offre rien qui corresponde à la section de וזאת הברכה. Sans doute, il y manque aussi un chapitre parallèle à celui du premier jour de Souccot. Mais il faut noter qu'un manuscrit ayant appartenu à Luzzatto et édité par Friedmann, à la suite de la Pesikta Rabbati, contient quatre sections qui sont conçues sur le modèle de ce recueil. Or la dernière est relative à Schemini Acéret et suit pas à pas le chapitre correspondant de la Pesikta de R. Cahna. Pourquoi n'y en a-t-il pas une autre pour faire pendant

à celle de Simhat Tora, si cette Pesikta en contenait une pour ce jour ? Ce ne peut être que parce que la version primitive de cet ouvrage était conforme au ms. d'Oxford.

Que si l'on examine le fonds même de la section de וזאת הברכה, on remarquera les concordances fréquentes qu'elle offre avec le *Tanhouma* et avec ce recueil seulement ; or ce Midrasch est bien postérieur à la Pesikta de R. Cahna.

On voit bien d'ailleurs par le ms. de Carmoly de la Pesikta la façon dont s'est constituée cette addition. Cet exemplaire, plus riche que les autres, renferme deux paragraphes, commençant l'un par ילמדנו רבינו העובר לפני התיבה et l'autre par ילמדנו רבינו מי שעלה לקרות, qui sont empruntés à *Deutéronome Rabba*, ch. וזאת הברכה.

Quand donc M. Theodor[1], dans sa notice sur ce livre, déclare que certaines sections qui supposent la célébration d'un second jour de fête non observé en Palestine ont besoin d'être soumises à une étude, il nous paraît avoir pleinement raison. Nous croyons avoir rempli son attente par les lignes qu'on vient de lire.

Israel Lévi.

1. *Jewish Encyclopedia*, VIII, 560.

# BIBLIOGRAPHIE

## REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

### ANNÉES 1909 ET 1910

2. *Ouvrages en langues modernes* (suite[1]).

COWLEY (A. E.). The Samaritan Liturgy. Oxford, Clarendon Press, 1909 ; 2 vol. in-8° de p. 1-442 et 443-879 + XCVIII p. L. 3,3.

Edition des prières samaritaines d'après les manuscrits, avec une savante introduction. Quel spécialiste voudrait rendre compte de cette publication ?

CURTIS (E. L.) and MADSEN (A. A.). A critical and exegetical commentary on the book of Chronicles. Edimbourg, Clark, 1910 ; in-8° de XXII+534 p. 12 s. (The International Critical Commentary).

DAICHES (S.). The Jews in Babylonia in the time of Ezra and Nehemiah according to Babylonian inscriptions. [Londres, Jews' College], 1910 ; in-8° de 36 p. (Jews' College, Publication No 2).

Cette esquisse pourrait avoir pour épigraphe : *nomen, numen, lumen.* La vie des Juifs pendant l'exil de Babylone, qui joue un si grand rôle dans l'histoire critique de la religion d'Israël, nous est à peu près inconnue. Or, on a trouvé à Nippour des tablettes cunéiformes représentant les « papiers d'affaires » de la maison de banque « Murashu fils » et dans ces documents figurent un assez grand nombre de Juifs, à en juger par leurs noms. Il y aurait donc eu à Nippour — ville que M. D. identifie sur la seule autorité du Talmud (*Yoma*, 10 *a*) avec Calné de Genèse, x, 10, et qui était arrosée par le « Nâr Kabari », le נהר כבר d'Ezéchiel — un établissement Juif contemporain de celui de Syène, soit sous les règnes d'Artaxervès I (464-424) et de Darius II (424-404). M. D. examine un à un ces noms juifs, puis les noms des juifs, car certains Juifs ont des noms babyloniens, araméens, voire persans ; 38 noms juifs sont portés par 70 personnages et 26 noms étrangers par 25 ou 26 personnages. Beaucoup de noms juifs sont inconnus aux parties anté-exiliques de

1. Voyez *Revue des Etudes juives*, t. LXII, p. 128 et 278.

la Bible, d'où l'auteur conclut qu'ils ont été formés pendant l'exil ; conclusion prématurée, car la Bible n'est pas un dictionnaire des noms propres. Si les contrats en question nous montrent les Juifs politiquement émancipés et socialement assimilés, l'examen de leurs noms révèle qu'ils croyaient en Yhwh et attendaient le retour de l'exil. M. D. établit même des rapprochements inattendus entre ces noms et les « psaumes des degrés ». Mais si ces noms ne sont pas nouveaux ? Celui de שבתי prouve que les Juifs de Nippour observaient le sabbat et donc d'autres commandements. Mais si ce nom désigne Saturne ? Il y a encore un point qui me chiffonne : c'est qu'aucun de ces bons Juifs n'est qualifié de Juif. M. D. écrit avec esprit et chaleur ; il a un penchant visible à l'originalité : il admettrait que la famille d'Abraham est venue de Chanaan en Chaldée (p. 7) et il croit que la famille Sassoon, originaire de Bagdad, a gardé la prononciation babylonienne de ששון (p. 20, n. 2).

Darboy (P. H.). Les causes célèbres. Le Dieu de la Sainte Écriture condamné par ses paroles, par ses actes et par des milliards de témoignages irrécusables. Alger, Basset [1909] ; in-8° de 255 p. 2 fr. 50.

Critique athée de la Bible et de l'Église.

Darmesteter (Arsène). Les gloses françaises de Raschi dans la Bible, accompagnées de notes par Louis Brandin et précédées d'une introduction par Julien Weill. Paris, Librairie Durlacher, 1909 ; in-8° de 148 p. (Extrait de la *Revue des études juives*, années 1907-1908).

Le voici enfin livré au public, le travail qui avait déterminé la vocation d'Arsène Darmesteter et qui devait couronner son œuvre scientifique. Hélas, nous n'avons pas le monument qu'il avait rêvé d'élever à la philologie française avec les matériaux de la littérature juive ; nous n'en avons que la carcasse : il nous manque au moins l'introduction et le commentaire qui devaient mettre en œuvre ces gloses ou *leazim* (pourquoi *loazim* ?). La documentation même n'est pas complète ; Darmesteter aurait pu consulter de nouveaux manuscrits, notamment en Allemagne ; il n'aurait pas négligé les leçons de l'édition princeps, qui vaut bien un manuscrit, ni sans doute les citations de Raschi dans la littérature exégétique. S'il a, sans même nous avertir, exclu comme sûrement apocryphe le commentaire des Chroniques — dont les gloses mériteraient une étude comparative d'après les manuscrits et les éditions, v. *Revue*, LVI, 230-231 ; LVIII, 192, et ici, p. 6 — il aurait peut-être fait quelques réserves pour celui d'Ezra-Néhémie (voir Geiger, קבוצת מאמרים, éd. Poznanski, p. 179) et même pour celui de Job (cf. le fragment édité par Berliner dans מאסף נדחים, n$^{os}$ 5-6). — Les notes de M. Brandin sont volontairement sobres et cette discrétion ne saurait être assez louée si elle était toujours accompagnée de précision. P. 106, n. 4, il observe que « pour un très grand nombre de gloses des Psaumes (surtout jusqu'au Ps. LVIII) les cahiers de Darmesteter ne contiennent pas de variantes de mss. » ; c'est que les mss. ne donnent pas ces gloses. D. s'est expliqué dans ses Rapports sur ce curieux phénomène ; et c'était le cas ou jamais de suppléer aux manuscrits par les éditions, qui fournissent d'excellents *leazim*. Le point d'interrogation de la p. 55, n. 8, et de la p. 56, n. 3, est inutile : la glose est claire, si le sens ne l'est pas ; pour *madrin* (p. 14 ; dans la n. 1, lire ainsi au lieu de *madrine*) on pouvait renvoyer à *Revue*, XLIX, 48 ; qu'est-ce que c'est que la forme *lyonnaise* de la p. 29, n. 3 ? Les leçons des manuscrits auraient souvent besoin d'être discutées et, par exemple, nous ne croyons pas que, pour la dernière glose, F donne un autre mot : צ peut-être une faute pour רי. Il est juste d'ajouter que le tirage à part a reçu des retouches (la note 2 de la p. 2 aurait

dû tomber, la l. 23 de la p. 18 doit descendre de 2 l.) et a été augmenté d'un Index des gloses (un Index des mots glosés eût été utile) et d'errata.

Nous devons laisser à de plus compétents le soin d'apprécier la valeur de ces *leazim* pour la philologie romane; mais nous avons le droit de dire que c'est un honneur pour la Société des Études juives d'avoir assumé cette publication comme c'est un titre pour la science juive d'enrichir ainsi le trésor de la langue française. On le verra encore mieux quand les matériaux réunis par Darmesteter auront été utilisés, et accrus par l'exploration de tous les ouvrages hébreux contenant des gloses françaises. Puisse le regretté savant, qui a eu de si faibles devanciers, trouver de dignes successeurs!

Davidsohn (H. S.). De Lagarde's Ausgabe der arabischen Uebersetzung der Genesis (Cod. leid. arab. 230) nachgeprüft. Thèse. Leipzig, 1908; in-8° de 29 p.

Davies (D.). The Book of Job. Vol. I: Job 1-14. Londres, Simpkin, 1909; in-4° de 338 p. 5 s.

Davies (T. W.). Ezra, Nehemiah and Esther. Londres, Jack, 1910; in-12° de 390 p. 2 s. 6 d. (The Century Bible).

Davis (N. D.). Notes on the history of the Jews in Barbados. New-York, Bloch Publishing Co., 1911. D. 1.

Dawson (J.). Job and his New Theology. Londres, Duckworth, 1909; in-12° de 194 p. 2 s. 6 d.

Dawson (J. E.). Lenten readings on the book of Ruth. Londres, Gardner, 1910; in-8° de 94 p. 1 s. 6 d.

Debre (M.). Der Jude in der französischen Literatur von 1800 bis zur Gegenwart. Ansbach, Brügel, 1909; in-8° de 75 p.

Dissertation de Wurzbourg.

Debré (S.). Catéchisme à l'usage de la jeunesse israélite. Nouvelle édition. Paris, Librairie Durlacher, 1910; in-12° de 108 p.

Première édition annoncée *Revue*, LVI, 274. Dans celle-ci les questions ont été rejetées en note et d'assez nombreux passages ont été retouchés.

Decorsant (L.). Quis ut deus. L'acte divin. Du commencement aux temps judéo-païens. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1909; in-8° de VIII + 149 p.

Delitzsch (E.). Franz Delitzsch als Freund Israels. Ein Gedenkblatt. Leipzig, Ev. Luth. Zentralverein für Mission, 1910; in-8° de 31 p., 1 grav. M. 0,30 (Kleine Schriften zur Judenmission).

Deloche (R.). Les sciences physiques et naturelles dans le livre de Job. Nîmes, imprimerie A. Chastanier, 1909; in-8° de 80 p. (Tirage à part des *Mémoires de l'Académie de Nîmes*).

Dennefeld (L.). Der alttestamentliche Kanon der Antiochenischen Schule. Fribourg-en-B., Herder, 1909; in-8° de VI + 93 p. (Biblische Studien, herausg. von O. Bardenhewer, XIV, 4).

Dessauer (Ad.). Grossstadtjuden. Roman. Vienne, Braumüller, 1910; in-8° de IV + 461 p. M. 3.

Deutsch (A.). Die Zigeiner-, Grossenhof- und Neusynagoge in Prag. Denkschrift, herausgegeben anlässlich der Erbauung des aus diesen Gotteshäusern hervorgegangenen Kaiser Franz Joseph-Jubiläumstempels. Prague, 1907; in-8° de 70 p. K. 2.

Voir le compte rendu de S. H. Lieben dans la *Monatsschrift*, LIII, 502-506.

Dhorme (Le P. Paul). Les livres de Samuel. Paris, Gabalda, 1910; in-8° de VIII + 448 p. 12 fr. (Études bibliques).

Dieterlen (H.). Palestine. Kamo e neng e le Kateng mehlen ea Jesu. Morija, Sesuta Book Depot (Nancy, impr. Berger-Levrault), [1909]; in-16° de 92 p.

Ditlevsen (W.). Das Alte Testament als Zeugnis von der vorchristlichen Offenbarungsreligion. Eine Uebersicht über die wichtigsten Fragen der alttestamentlichen Wissenschaft als Handreichung für Bibelfreunde. 3 Vorträge. Brunswick, Wollermann, 1911; in-8° de VIII+135 p. M. 1,50.

Dmowsky (R.). Separatyzm zydów i jego zródla. Varsovie, Gebethner et Wolff, 1909; in-8° de 29 p.

Le séparatisme juif et ses causes.

Dobschütz (L.). Festpredigten gehalten im Jahre 1907 (5667). Skotschau (Autriche), chez la veuve de l'auteur [1910]; in-8° de 25 p., portr. M. 0,40.

Döller (J.). Abraham und seine Zeit. Munster, Aschendorff, 1909; in-8° de 55 p. M. 0,60 (Biblische Zeitfragen, II, 1).

Dörwald (P.). Der hebräische Unterricht. Berlin, Weidmann, 1910; in-8° de VIII + 131 p. M. 3,40.

Dreyfuss (J.-H.). Science et religion. Sermon prononcé le premier jour de Pâque 5670 (24 avril 1910) au temple israélite de la rue Buffault. [Paris, 1910]; in-8° de 15 p.

Driver (S. R.). Modern research as illustrating the Bible. Londres, Frowde, 1909; in-8° de VIII + 95 p., ill. 3 s. (The Schweich Lectures, 1908).

On a prétendu récemment, et dans une assemblée de savants, que la science de la Bible nous avait livré ses secrets et qu'elle était pour ainsi dire épuisée. La vérité est que les recherches et les explorations des derniers temps nous ont ouvert des horizons nouveaux en enrichissant nos connaissances et, qui plus est, en déplaçant nos points de vue. Ce que nous avons appris et ce que nous avons encore à apprendre, on peut le mesurer à l'aide de l'excellent volume de M. D., l'exégète anglais bien connu. Il montre d'abord comment, au cours du XIX^e siècle, les travaux épigraphiques et archéologiques ont successivement projeté leurs lumières sur la Bible et comment l'histoire et la géographie bibliques ont été éclairées dans les soixante dernières années par les inscriptions babyloniennes, la stèle de Mésa, les papyrus d'Éléphantine. Ensuite il expose ce que les récentes fouilles nous ont appris de l'histoire et de la civilisation de la Palestine; il reprend ici le sujet traité par lui en 1899 dans le volume *Authority and Archaeology* de Hogarth, mais en s'attachant cette fois à faire ressortir le progrès des découvertes : tablettes de Tell el-Amarna, traité de Ramsès avec les Hittites, stèle de Mérenptah; fouilles

de Tell el-Hesy (très probablement Lachisch), de Guézer, de Taanek et de Jéricho. Il examine les objets trouvés, hauts-lieux et *macébot*, la poterie, etc.; une abondante illustration accompagne le texte. Autant que nous pouvons en juger, il se montre partout bien informé et prudent; la bibliographie est soignée (pour l'histoire des explorations en Babylonie, il aurait pu renvoyer au premier vol. du *Manuel d'assyriologie* de C. Fossey). De son exposé il résulte clairement que les Hébreux ont subi le contact de différentes civilisations et que plusieurs civilisations (ou une civilisation en cours d'évolution ?) se sont succédé dans le pays de Chanaan. Comme l'ouvrage remonte à deux et même à trois ans — il se compose de trois conférences faites en 1908 — il n'est plus au courant des fouilles de Jéricho, de Samarie. Anglais et Américains, Allemands et Autrichiens rivalisent en Palestine; les Français ne font rien, en dehors de l'école Saint-Étienne de Jérusalem. Et la chaire d'hébreu est supprimée au Collège de France. Parbleu, on a bien essayé de supprimer la chaire de latin dans une Université!

Signalons ici une conférence, qui risque de passer inaperçue, de M. Mayer Lambert, *Les découvertes épigraphiques et l'histoire juive*, dans l'*Univers israélite*, LXIV, I (1909), p. 236 et s., 273 et s., 335 et s., 366 et s.; cf. L. Lévy, *Les fouilles palestiniennes et la Bible*, *ibidem*, p. 430 et s., 460 et s.

DUBNOW (S. M.). Histoire universelle des Juifs depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours. I. 2e édition. Saint-Pétersbourg, 1910; in-8° de 639 p. R. 3,25 (En russe).

DUFF (A.). History of the Old Testament criticism. Londres, Watts et C°, 1910; in-8° de 158 p. 1 s.

DUHM (B.). Das kommende Reich Gottes. Vortrag. Tubingue, Mohr, 1910; in-8° de 38 p. M. 0,75.

L'auteur défend avec chaleur la croyance à l'avènement du royaume de Dieu, dont il expose l'évolution dans le prophétisme, dans les Apocryphes et dans les Évangiles.

DUHM (B.). Die zwölf Propheten. Tubingue, Mohr, 1910; in-8° de XXXIX + 143 p. M. 1,60 (Die poetischen und prophetischen Bücher des Alten Testaments. Uebersetzungen in den Versmassen der Urschrift, IV).

DUHM (B.). Die Entstehung des Alten Testaments. Rede. 2. durchgesehene Auflage. Tubingue, Mohr, 1909; in-8° de 31 p. M. 0,60.

DUMMELOW (J.-R.). A Commentary of the Holy Bible, by various writers. Londres, Macmillan, 1909; in-8° de 1248 p. 7 s. 6 d.

EBERHARD (O.). Einst und jetzt im heiligen Lande. Streiflichter zur biblischen Geschichte aus der Gegenwart des heiligen Landes. Gütersloh, Bertelsmann, 1909; in-8° de 96 p. M. 0,80 (Für Gottes Wort und Luthers Lehr! Biblische Volksbücher, herausgegeben von J. Rump, II, 10).

ECKSTEIN (A.). Die israelitische Kultusgemeinde Bamberg von 1803-1853. Festschrift zur Einweihung der neuen Synagoge in Bamberg, nebst einem Beitrag von J. WERNER und J. KRONFUSS. Bamberg, Handels-Druckerei [1910]; in-8° de VIII + 136 p., ill. M. 3.

EDEL (Ed.). Der Witz der Juden. Berlin, Lamm, 1909; in-8° de 60 p. M. 1.

Erdmans (B.-D.). Alttestamentliche Studien. III. Das Buch Exodus. Giessen, Töpelmann, 1910 ; in-8° de III + 147 p. M. 4.

Parties précédentes signalées *Revue*. LIX, 152.

Egan (L.). A zsidókérdés Magyarovszagban. Esztergom, Buzárovits, 1910 ; in-8° de 178 p. K. 3.

La question juive en Hongrie.

Ehrenhaus (M.). Das Messiasbild des Micha. Programm. Stendal, 1909 ; in-4° de 10 p.

Ehrlich (A.-B.). Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. II. Band : Leviticus, Numeri, Deuteronomium. III. Band : Josua, Richter, I. und II. Samuelis. Leipzig, Hinrichs, 1909, 1910 ; 2 vol. gr. in-8° de 355 et 346 p. M. 8 chaque.

Einstaedter (H.). Deutsche Uebersetzung zum hebräischen Gebetbuche. Für den Schulgebrauch bearbeitet. 4. Aufl. Francfort, Kauffmann, 1910 ; in-8° de VIII + 120 p. M. 0,70.

Eiselen (F.-C.). Prophecy and Prophets in their historical relations. New-York, Eaton et Mains, 1909 ; in-8° de 331 p. D. 1,50.

Eisenstadt (H.-L.). Die Sozialpathologie der Juden und ihre Lehren. Hambourg, L. Voss, 1910 ; in-8° de 44 p. (Tirage à part de *Soziale Medizin und Hygiene*, V).

Eliahab. Die hundertjährige Religionskrisis im Judentume in ihrer Bedeutung für das judenchristliche Problem. Ein Aufruf zur Säkularfeier der Juden-Emanzipationen, nebst einem Programm. Berlin, H. Schildberger [1910] ; in-8° de 64 p. M. 1,50.

L'auteur est Alfred Rahmer, fils d'un rabbin ; converti au christianisme, il est mort à Berlin, le 19 février 1911. Dans cette brochure il préconise la constitution de communautés entre les convertis comme lui (d'après Strack, *Th. L. Z.*, 1911, 444).

Engert (Th.). Das Alte Testament im Lichte modernistisch-katholischer Wissenschaft. Munich, Lehmann, 1910 ; in-8° de VIII + 226 p. M. 4.

Erbt (W.). Handbuch zum Alten Testament. Osterwieck, 1909 ; in-8° de VIII + 279 p. M. 3,40 (Der Bücherschatz des Lehrers ... herausgegeben von K.-A. Beetz und A. Rude, 18. Band).

Es (W.-A. van). De eigendom in the Pentateuch. Kampen, J.-H. Kok, 1909 ; in-8° de 479 p. 4 fr. 50.

Eschelbacher (J.). Unsere Thora. Religiöser Vortrag. Berlin, Lamm, 1909 ; in-8° de 16 p. M. 0,60.

Euringer (S.). Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). Munster, Aschendorff, 1909 ; in-8° de 36 p. M. 0,50 (Biblische Zeitfragen ... herausgegeben von J. Nikel und I. Rohr, II, 11).

Evkönyv, Kiadja az Izr. Magyar Irodalmi tarsulat, szerkeszti Bánóczi József. Budapest, Franklin, 1909 ; in-8° de 454 + XXVIII p.

Annuaire de la Société littéraire judéo-hongroise. Table des matières :

F. Lövy : La liberté de penser dans le Talmud ; B. Edelstein : La légende d'Esther ; H. Lenkei : Le poème de Juda Halévi ; S. Hevesi : Réflexions ; D. Leimdörfer : « Revenez, fils de l'homme » ; Gy. Varsávyi : Berouria ; B. Heller : Contes et légendes sur les Pharisiens ; J. Farkas : La doctrine de Kohélet ; G. Téglás : Localités et antiquités juives en Dacie ; A. Kiss : Trois poèmes ; A. Frisch : Les actes des communes ; Gy. Reitzer : Sur le Dr David Gruby ; B. Mandl : La situation des écoles juives en Hongrie au XIXe siècle ; B. Telekes : Extraits des poésies de Börries von Münchhausen ; Gy. Wellesz : R. Méir b. Baruch de Rothenbourg ; B. Pillitz : Six lettres de M. Kalisch ; M. Bródy : Nostalgie ; L. Szabolcsi : Poètes nouveaux ; E. Neumann : Un socialiste antisémite ; L. Blau : Sur la Meguilla ; G. Nilágyi : Les filles de Loth ; J. Hevesi : L'oncle Martin revient à la maison ; L. Goldschmied : Expositions d'art juif ; L. Kecskeméti : L'influence des premières années de l'exil sur la religion d'Israël. — *J. W.*

Faïtlovitch (J.). Quer durch Abessinien. Meine zweite Reise zu den Falaschas. Berlin, Poppelauer, 1910 ; in-8° de VII + 188 p., ill. M. 5.

Falk (F.). Mélanges bibliographiques sur les livres de Samuel en strophes de Nibelungen, précédés d'un exposé général sur la littérature judéo-allemande. Leipzig, M. W. Kaufmann, 1909 ; in-8° de 53 p. M. 3.

Feldmann (A.). Die Vergleichung der zwei Mechilthas. Beitrag zur Geschichte des tannaitischen Midrasch. Vácz, L. Katzburg, 1910 ; in-8° de 69 p.

Feldmann (F.-X.). Die Weissagungen über den Gottesknecht im Buche Jesaias. Munster, Aschendorff, 1909 ; in-8° de 43 p. M. 0,60 (Biblische Zeitfragen... heransg. von J. Nikel und I. Rohr, II, 10).

Felten (J.). Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel. Ratisbonne, G.-J. Mainz, 1910 ; 2 vol. in-8° de VIII + 621 et IV + 580 p. M. 22.

Ferarès (S.). La médaille dite de Fourvières et sa légende hébraïque. Lyon, H. Lardanchet (Paris, Librairie Durlacher), 1910 ; in-8° de 34 p., 2 pl. (Extrait de la *Revue numismatique*, 1910).

La fameuse médaille aurait été frappée par les Juifs de Rome en 1503 en l'honneur de Jules II. Nous avons expliqué dans la *Z. f. H. B.*, XIV, p. 171-173, pourquoi nous n'admettons pas cette nouvelle interprétation historique, ni aucune autre. La notice de M. Schwab, *Un médaillon italo-hébreu*, dans le *Journal asiatique*, nov.-déc. 1910, p. 499-506, n'a pas modifié notre opinion.

Fischer (J.) Die Propheten Obadja, Joël, Amos, Hosea nach dem hebräischen Urtext präpariert und übersetzt. Ratisbonne, G. J. Manz, 1909 ; in-8° de XX + 283 p. M. 4,80.

Flesch (A.). Az élet meghosszabbitása. Bibliai és talmudi alapon. Budapest, Singer et Wolfner, 1909 ; in-8°.

Macrobiotique d'après la Bible et le Talmud.

Flunk (M.). Expositio in Genesim. Privato auditorum usui accomodata. I. Prolegomena. Ed. II. Oeniponte, 1910 ; in-8° de 106 p.

Fracassini (U.). Che cos' è la Biblia ? Lezioni storico-critiche sull' inspirazione dei libri canonici. Rome, Ferrari, 1910 ; in-8° de XI + 398 p. L. 4.

Frankfurter (S.). Das altjüdische Erziehungs- und Unterrichtswesen im Lichte moderner Bestrebungen. Vortrag. Vienne, R. Löwit, 1910; in-8° de iv + 41 p.

Frankl (L. A.). Erinnerungen, herausg. von S. Hock. Prague, J.-C. Calve, 1910; in-8° de xvi + 391 p., ill. M. 5.

[Freimann (A.)]. Bibliothek der Israelitischen Religionschule zu Frankfurt am Main. Katalog. Francfort-s.-M., 1909; in-8° de 201 + 69 p.

Freund (L.). Zur Geschichte des Ehegüterrechts bei den Semiten. Vienne, A. Hölder, 1909; in-8° de 56 p. M. 1,30 (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse. Band 162, Abh. 1).

L'auteur défend la thèse de D. H. Müller touchant l'influence du droit sémitique (et même talmudique) sur le droit syriaque.

Fridolin (J.). Histoire abrégée de l'art hébreu. Première partie : jusqu'au xv^e siècle. Saint-Pétersbourg, 1910; in-8° de 200 p. R. 1,75.

En russe.

Friedländer (I.). Selections from the Arabic writings of Maimonides, edited with introductions and notes. Leyde, Brill, 1909; in-8° de xxiii + 130 p. M. 4 (Semitic Studies Series, ed. by Gottheil and Jastrow, No. 12).

Friedmann (N.). Das Gebet in den Beurteilungen des Talmuds. 1909; in-8° de 49 p.

Thèse de Berne.

Friedrich (F.). Hosea, Cap. $7_4$-14. Berlin, Mayer et Müller, 1909; in-8° de 81-135 p. (J. Bachmann, Praeparationen zu den kleinen Propheten, 9. Heft).

Friedrich (Ph.). Der Christusname im Lichte der alt- und neutestamentlichen Theologie. Cologne, Bachem, 1909; in-8° de 146 p. M. 2.

Fromer (J.). Der Organismus des Judentums. Charlottenburg, chez l'auteur, 1909; in-8° de xiii + 336 p. M. 8 (Der babylonische Talmud zur Herstellung einer Realkonkordanz vokalisiert, übersetzt und signiert. Einleitung).

Fromer (J.). Geschichte eines Lebenswerkes. Charlottenburg, chez l'auteur, 1909; in-8° de 48 p. M. 1,50.

Fromer (J.). Der babylonische Talmud. Textkritische Ausgabe (mit einer Realkonkordanz). Vokalisiert, übersetzt und erklärt. Teil I (Ordnung 4, Traktat 1) : Baba Kamma. Charlottenburg, Verlag für die Wissenschaft des Judentums [chez l'auteur]; in-8° de xx + 38 p.

L'auteur, qui est déjà défavorablement connu (*Revue*, LI, 198), projette une Encyclopédie talmudique, qui serait une sorte d'édition critique, avec traduction, commentaire et exposé méthodique (*Realkonkordanz*). Qu'une telle entreprise soit possible, ce spécimen ne le montre pas; mais que M. F. ne soit pas l'homme pour la faire aboutir, ce spécimen le montre suffisamment. Une réfutation en règle de L. Goldschmidt (voir plus loin à ce nom) nous dispense d'examiner en détail cette brochure, également critiquée par M. Apto-

witzer (*Monatsschrift*, LIV, 560-564; cf. LV, 112-114). Les deux publications qui précèdent celle-ci ont trait à la même œuvre.

Fuchs (E. M.). Ueber die ersten Niederlassungen der Juden in Mittelfranken. Anastatischer Neudruck. Berlin, Lamm, 1909; in-8° de 24 p. M. 3 (Lamm's Bibliotheca Judaica. Sammlung von Neudrucken aus dem Gebiete der jüdischen Geschichte und Literatur, Nr. 9).

Funk (S.). Die Entstehung des Talmuds. Leipzig, 1910; in-8° de 127 p. M. 0,80 (Sammlung Göschen, 479).

Funk (S.). Für den Kaiser! Königstreue Worte aus dem jüdischen Schrifttum. Brünn, Verlag der « Jüdischen Volksstimme » [1909]; in-8° de 32 p. M. 2.

GaebERLEIN (A.-C.). The prophet Joel, an exposition. Londres, Morgan, 1909; in-8° de 186 p. 3 s. 6 d.

Gärtner (H.). Der dramatische Charakter des Buches Hiob und die Tendenz desselben. Dissertation. Berlin, 1909; in-8° de 122 p.

Geden (A.-S.). Outlines of Introduction to the Hebrew-Bible. Edimbourg, Clark, 1909; in-8° de xvi + 367 p. 8 s. 6 d.

Geers (W.). Zur Poesie der Bibel. Programm. Papenburg, 1910; in-4° de 11 p.

Geiger (A.). Das Judentum und seine Geschichte in 34 Vorlesungen. Unveränderter Abdruck der ersten Ausgabe. Breslau, Jacobsohn, 1910 [1909]; in-8° de vi + 539 p. M. 6.

Geiger (L.), Elbogen (I.), Klein (G.), Löw (I.), Perles (F.), Posnanski (S.), Stern (M.), Vogelstein (Hermann et Heynemann). Abraham Geiger, Leben und Lebenswerk. Berlin, Reimer, 1910; gr. in-8° de vi + 509 p., portrait. M. 12.

Cette publication considérable mérite un compte rendu spécial, qui dépasserait le cadre de ce Bulletin; nous y joindrons deux études sur Geiger par MM. Elbogen et Perles.

Geiger (L.). Die deutsche Literatur und die Juden. Berlin, Reimer, 1910; in-8° de x + 304 p. M. 6.

Gelbhaus (S.). Der alte Orient und das Auftreten und Wirken Serubabels. Vienne, M. Breitenstein, 1909; in-8° de 86 p. M. 1,80 (Zur Geschichte und Literatur des zweiten jüdischen Staatswesens).

Gerstmann (J.). Kultur- und Bildungsfortschritte unter den Juden Palästinas. Munich, M. Steinebach, 1909; in-8° de 56 p. M. 0,75.

Gesenius' (W.) Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch. 28. vielfach verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig, F. C. W. Vogel, 1909; in-8° de xii + 608 p. M. 7.

Compte rendu de M. Mayer Lambert, *Revue*, LIX, 301-311. Une 2ᵉ *editio minor* a paru chez le même éditeur: in-8° de viii + 296 p. M. 4.

Gesenius' (W.) Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament in Verbindung mit H. Zimmern, W. Max Müller und

O. Weber bearbeitet von F. Buhl. 15. Auflage. Leipzig, F. C. W. Vogel, 1910 ; gr. in-8° de xvii + 1006 p. M. 18.

Ginsburger (M.). Die Juden in Basel. Bâle, Gasser et Cie, 1909 : in-8° de 121 p. + 3 photographies de pierres tombales.

L'ouvrage a paru dans la *Basler Zeitschrift für Geschichte*, VIII, 2. Une grande partie des matériaux utilisés par l'auteur ont déjà été publiés. L'intention de G. a été d'assembler les faits, de les ordonner et d'y ajouter ses récentes trouvailles. Il étudie l'histoire de la communauté de Bâle entre l'année 1349, fin de la première communauté israélite bâloise, et l'année 1397, terme de la deuxième communauté. Il laisse de côté les relations des Israélites de Bâle avec leurs coreligionnaires voisins et l'histoire de la communauté actuelle. L'auteur examine la situation économique et sociale des Juifs et s'étend très longuement et minutieusement sur le quartier juif qu'il reconstitue, et indique la généalogie des différentes familles qui ont habité Bâle et y ont possédé des immeubles. G. va jusqu'à prétendre qu'Ascher b. Yehiel a passé et séjourné à Bâle ; mais il ne donne pas de preuves. Il identifie sans plus de solidité un certain Mousier qui vint habiter Bâle, le 13 juin 1364, avec femme, enfants et domesticité, avec Manessier de Vesoul.

Sauf ces hypotheses gratuites, l'œuvre est fortement documentée et établit d'une façon définitive l'histoire ancienne de la communauté israélite de Bâle. — *E. G.*

Ginsburger (M.). Das jüdische Museum in Elsass-Lothringen. Guebwiller, Dreyfuss, 1909 ; in-8° de 22 p.

Ginzberg (L.). Geonica. I : The Geonim and their halakic writings. II : Genizah studies. New-York, The Jewish Theological Seminary of America, 1909 ; 2 vol. in-8° de xii + 210 et 425 p. (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, vol. I-II).

Voir *Revue*, LXI, 297 et s.

Ginzberg (L.). The Legends of the Jews. Translated from the German manuscript by H. Szold. Vol. I : Bible times and characters from the creation to Jacob. Vol. II : Bible times and characters from Joseph to the Exodus. Philadelphie, The Jewish Publication Society of America, 1909, 1910 ; 2 vol. in-8° de xviii + 424 et viii + 375 p.

Compte rendu de M. Bacher dans la *Theol. Literaturzeitung*, 1910, n° 10.

Girdlestone (R.-B.). Old Testament theology and modern ideas. Londres, Longmans, 1909 ; in-8° de 128 p. 1 s.

Girdlestone (R.-B.). Outlines of Bible chronology illustrated from external sources. Londres, Society for promoting Christian knowledge, 1910 ; in-8° de 78 p. 2 s.

Glazebrook (M.-G.). Studies in the book of Isaiah. Londres, Frowde, 1910 ; in-8° de 370 p., 2 cartes. 5 s. 6 d.

Glückel von Hameln (Die Memoiren der)... Autorisierte Uebertragung von Bertha Pappenheim. Vienne, 1910 ; in-8° de (12 +) 320 p.

Gollancz (H.). Sermons and addresses. Londres, Unwin, 1909 ; in-8° de ix + 642 p.

Goldschmidt (L.). Eine talmudische Realkonkordanz. Die von Dr. Jakob Fromer geplante « Realkonkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur » kritisch beleuchtet. Berlin, Poppelauer, 1909 ; in-8° de 63 p. M. 1,50.

Goldschmidt (L.). Fromers « Lebenswerk » beleuchtet. Berlin, 1909 ; in-8° de 24 p.

Gordon (E.-A.). Messiah, the ancestral hope of the ages, « the desire of all nations ». Londres, Simpkin, 1910; in-8° de 224 p.

Göttsberger (J.). Adam und Eva. Ein biblisches Lehrstück über Werden und Wesen des ersten Menschen. Munster, Aschendorff, 1910 ; in-8° de 47 p. M. 0,60 (Biblische Zeitfragen, III, 11).

Graetz (H.). Geschichte der Juden. Fünfter Band : Vom Abschluss des Talmuds (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027). Vierte verbesserte und ergänzte Auflage, bearbeitet von S. Eppenstein. Leipzig, O. Leiner, 1909 ; in-8° de xix + 572 p.

Voir le compte rendu de M. S. Poznanski, *Revue*, LX, 306 et s., et celui de M. Marx, dans la *Z. f. H. B.*, XIV, 136-139.

Graetz (H.). Geschichte der Juden. Traduction russe. Tome XI. Odessa, 1909 ; in-8° de 511 p.

Greenstone (J. H.). Some early Jewish catechisms. An address. Philadelphie, 1909 ; in-8° de 16 p. (Reprinted from the *Jewish Exponent*).

Gregg (J. A. F.). The Wisdom of Solomon, in the Revised Version, with introduction and notes. Cambridge, University Press, 1909 ; in-16° de lxi + 192 p. 2 s. 6. d. (The Cambridge Bible for schools and colleges).

Gressmann (H.). Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, in Verbindung mit A. Ungnad und H. Ranke herausgegeben. Erster Band : Texte. Zweiter Band : Bilder. Tubingue, Mohr, 1909 ; 2 vol. gr. in-8° de xiv + 253 et xii + 140 p. M. 7,20 chaque.

Gressmann (H.). Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion. Berlin, K. Curtius, 1909 ; in-8° de 93 p. M. 1,80.

Voir *Monatsschrift*, LIV, 129-158.

Gressmann (H.), Gunkel (H.)., [Haller (M.)], Schmidt (H.), Staerk (W.), [Volz (P.)]. Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. II. Abteilung : Prophetismus und Gesetżgebung des Alten Testaments im Zusammenhang der Geschichte Israels. 1 Band : Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea) erklärt und mit Erläuterungen versehen. Mit Namen und Sachregister, von H. Gressmann. Gœttingue, Vandenhœk et Ruprecht, 1910 ; in-8° de xviii + 388 p. M. 7. — Die Lyrik des Alten Testaments, von W. Staerk. 1910 ; in-8° de p. 1-96.

Grillet (C.). La Bible dans Victor Hugo. Thèse de doctorat présentée devant la Faculté des lettres de l'Université de Grenoble. Lyon, E. Vitte, 1910 ; in-8° de vi + 350 + 104 p.

Grünfeld (A.). Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimuni. Munster, Aschendorff, 1909 ; in-8° de vii + 80 p. M. 2,75 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VII. Band, 6. Heft).

Grunwald (M.). Beruria. Gebete und Andachten für jüdische Frauen und Mädchen. Ausgabe für junge Mädchen. Vienne, J. Schlesinger, 1909 ; in-8° de v + 319 p. K. 3.

Gry (L.). Les Paraboles d'Hénoch et leur messianisme. Paris, A. Picard, 1910 ; in-8° de xvi + 191 p. 6 fr.

Série d'articles qui ont paru dans le *Muséon*.

Grzymisch (S.). Die Weisheit der Heiligen Schrift der Israeliten. Ein Gedankensystem in Bibelversen. Berlin, Verlag Neues Leben, W. Borngräber, 1909 ; in-8° de 154 p. M. 2,50.

Gunkel (H.). Genesis übersetzt und erklärt. 3. verbesserte und vermehrte Auflage. Gœttingue, Vandenhœck und Ruprecht, 1909 ; in-8° de 510 p. M. 11 (Gœttinger Handkommentar zum Alten Testament, in Verbindung mit anderen Fachgelehrten herausg. von W. Nowack. I. Abt : Die historischen Bücher. 1 Bd.).

Gunkel (H.). Die Religionsgeschichte und die alttestamentliche Wissenschaft. Vortrag, Berlin — Schöneberg, Protestantischer Schriftenbetrieb, 1910 ; in-8° de 14 p. M. 0,50.

Gunzenhauser (A.). Sammlung der Gesetze, Verordnungen, Verfügungen und Erlasse betreffend die Kirchenverfassung und die religiösen Einrichtungen der Israeliten in Württemberg. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1909 ; in-8° de vi + 312 p. M. 5.

Guttmann (M.). Voir à Jahresbericht.

Gwynn (J.). Remnants of the later Syriac versions of the Bible. Edited with introductions, notes and reconstructed Greek text. Londres, Williams et Norgate, 1909 ; in-8° de lxxii + 161 et xxiii + 78 p.

La deuxième partie a pour titre : Old Testament. Extracts (hitherto inedited) from the Syro-Hexaplar Version of the seventh century after the Greek of the LXX. Genesis, Leviticus, 1 and 2 Chronicles, Nehemiah.

Habershon (A. R.). The Bible and the British Museum. Londres, Morgan, 1909 ; in-8° de 168 p. 2 s. 6 d.

Halevi (J.). Die Gebote des Judentums. Tilsit, H. Kaptuller, 1909 ; in-8° de 48 p. M. 0,50.

Hardwich (J. M.) and White (H. B.). Old Testament History. From the Read Sea to Ruth. — From the bird of Samuel to the death of David. — From Solomon to the end of the northern Kingdom. Londres, Murray, 1909, 1910 ; in-8° de 218 + 244 + 212 + 188 p. 2 s. chaque.

Harms (H.). Schulwandkarten, Nr. 4*a* : Palästina. Nr. 4*b* : Biblische Länder. Entworfen von C. Starke. Leipzig, List und Bressendorf, 1910 ; 4 feuilles.

Harris (M. H.). Modern Jewish history from the Renaissance to the Russian exodus. New-York, Bloch Publishing C°, 1910 ; D. 0,30.

Hart (J. H. A.). Ecclesiasticus. The Greek text of Codex 248, edited with a textual commentary and prolegomena. Cambridge, University Press, 1909 ; in-8° de xvii + 378 p. 10 s.

Ce manuscrit représenterait un texte corrigé d'après l'original hébreu. Le Siracide serait venu en Égypte « dans la 38e année [de Ptolémée Philadelphe, mort en 247 dans sa 38e année], sous le roi Evergète ». Réfutation de Smend, *Th. Ltz.* 1909, col. 631-4.

Hastings (J.). The great texts of the Bible. Isaiah. Edimbourg, Clark, 1910 ; in-8° de 512 p. 10 s.

Haupt (P.). The book of Micah. A new metrical translation. With restoration of the Hebrew text and explanatory and critical notes. Chicago, University Press, 1910 : in-8° de p. 1-63 et 201-252 D. 1,06 (Reprinted from the *A. J. S. L.*, 1910).

Hauser (O.). Das Buch Hiob in der Uebertragung von O. H. Berlin, J. Bard, 1909 ; in-12° de 137 p. M. 3.

Hautsch (E.). Der Lukiantext des Oktateuch. Berlin, Weidemann, 1910 ; gr. in-8° de 28 p. M. 1 (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Heft 1) (Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, 1909).

Heaton (W. J.). The Bible of the Reformation, its translators and their work. Londres, Griffith, 1910 ; in-8° de 290 p. 5 s.

Hecht (E.) und Kayserling (E.). Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur. 8. Auflage, völlig neu bearbeitet in Verbindung mit Biach und Doctor. Ausgabe für Deutschland. Leipzig, Engel, 1909 ; in-8° de vii + 228 + 61 p. M. 2,40.

Hehn (J.). Der israelitische Sabbath. Munster, Aschendorff, 1909 ; in-8° de iii + 36 p. M. 0,50 (Biblische Zeitfragen gemeinverständlich erörtert, herausgegeben von J. Nikel und I. Rohr, II, 12).

Heijermans (H.). Sabbath. Eine Studie. Einzig autorisierte, nach dem Manuskript hergestellte Uebersetzung von R. Ruben. 2. Auflage. Pössneck i Th., B. Feigenspan [1910] ; in-8° de 78 p. M. 1.

Heller (M.). Samson Raphael Hirsch, in honor of the centenary of his birth. Chicago, 1909 ; in-8° de 36 p. M. 2 (Reprinted from the *Year-Book of the Central Conference of American Rabbis*).

Herner (S.). Verbesserungen zu Mandelkern's grosser Konkordanz. Lund, Hjalmar Möller, 1909 ; in-8° de viii + 144 p. M. 10.

Herzog (D.). Die « Wortvertauschungen » im Kitâb al-Lumaʻ des Albulwalid Merwân Ibn Ganâh und in den Schriften Abraham Ibn Esra's. Graz, Leuschner und Lubensky, 1910 ; in-8° de 36 p. M. 2 (Tirage à part de la *Monatsschrift*).

Cf. Bacher, dans la *Monatsschrift*, LV, 233-240.

Herzog (F. A.). Die Chronologie der beiden Königsbücher. Munster, Aschendorff, 1909 ; in-8° de vii + 76 p. M. 2,10 (Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von J. Nikel. I. Band, 5. Heft).

Hetzenauer (M.). Introductio in librum Genesis, in qua etiam de authentia Pentateuchi necnon de inspiratione scripturae agitur. Graz et Vienne, 1910 ; in-8° de vii + 120 p M. 1,80.

Hetzenauer (M.). Commentarius in librum Genesis. Graz, « Styria », 1910 ; in-8° de cxxxvi + 694 p. M. 13,60 (Studium biblicum utriusque testamenti catholicum, Libri exegetici).

Hillesum (J. M.). Het eerste te Amsterdam gedrukte Hebreuwsche bœk [Amsterdam, 1910 ; in 8° de 10 p.

Hirsch (J.). Gedenkreden über Oberrabbiner Markus Hirsch. Francfort, Kauffmann, 1909 ; in-8° de 12 p., portr. M. 0,50.

Le défunt, né en 1833, est mort le 27 iyyar 1909 grand-rabbin de Hambourg.

Hirsch (S. R.). Versuche über Jissroëls Pflichten in der Zerstreuung, zunächst für Jissroëls denkende Jünglinge und Jungfrauen. 4. Auflage. Francfort s. M., Kauffmann, 1909 ; in-8° de xiv + 522 p. M. 7.

Hirsch (S. R.). Gesammelte Schriften, herausgegeben von N. Hirsch. V. Band. Francfort, J. Kauffmann, 1910 ; in-8° de 558 p. M. 5.

Hirschy (N. C.). Artaxerxes III Ochus and his reign, with special consideration of the Old Testament sources bearing upon the period. Chicago, University Press, 1909 ; in-8° de v + 85 p.

Thèse de Berne.

Hirzel (R.). Die Strafe der Steinigung. Leipzig, Teubner, 1909 ; in-8° de 44 p. M. 1.80 (Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Philologisch-Historische Klasse. Band 27, Nr. 7).

Hoffmann (D.). מדרש תנאים. Midrasch Tannaïm zum Deuteronomium, aus der in der Königlichen Bibliothek zu Berlin befindlichen Handschrift des « Midrasch haggadol » gesammelt und mit Anmerkungen versehen, nebst mehreren Beilagen. Heft II. Berlin, Poppelauer, 1909 ; in-8° de p. 127-264 p. M. 4. (Tirage à part du *Jahresbericht des Rabbiner-seminars zu Berlin* pour 1907-1908.

Première partie signalée *Revue*, LIX, 291.

Hoffmann (M.). Der Geldhandel der deutschen Juden während des Mittelalters bis zum Jahre 1350. Ein Beitrag zur deutschen Wirtschaftsgeschichte im Mittelalter. Leipzig, Duncker et Humblot, 1910 ; in-8° de ix + 236 p. M. 5,50 (Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen, herausg. von G. Schmoller und Max Sering, Heft 152).

Excellente monographie, qui trouvera place dans un compte rendu commun à G. Caro, *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden*, et W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*.

Hohelied Salomo's ?! Das: Ein biblisches Liebesrätsel, endgültig gelöst und für die Poesie zurückgerettet. Mit Geleitwort von A. Ludwig. Dresde, 1909 ; in-8° de 24 p.

Hohelied Salomo's (Das). Den Text bearbeitete R. A. Schröder unter Zugrundelegung der von E. Kautzsch besorgten Uebertragung. Leipzig, Insel-Verlag, 1909 ; gr. in-8° de xxi p. M. 14.

Hollmann (G.). The Jewish religion in the time of Jesus. Translated by E. W. Lummis. Londres, Greene, 1909 ; in-8° de xii + 158 p. 2 s.

Cf. *Revue*, LIII, 134.

Hölscher (G.). Die Geschichte der Juden in Palästina seit dem Jahre 70 nach Chr. Eine Skizze. Leipzig, Hinrichs, 1909 ; in-8° de 64 p. M. 1,50 (Schriften des Institutum Delitzschianum zu Leipzig, 2. Heft).

Après avoir exposé les causes et les conséquences de la grande révolte contre Rome, l'auteur suit les destinées des Juifs dans le pays dont ils restent les habitants après en avoir été les maîtres. Quand ils ont usé leurs résistances par quelques persécutions, les empereurs romains inclinent à la tolérance ; le patriarcat est une autorité reconnue, les écoles fleurissent en Galilée. Mais la décadence vient et la Babylonie a pris la place de la mère-patrie comme centre des études talmudiques quand le triomphe de l'Église inaugure une ère de proscription pour les Juifs dans le pays même qui fut la patrie du judaïsme et le berceau du christianisme. Les empereurs byzantins joignent la tyrannie au fanatisme. Aussi les Juifs accueillent-ils les conquérants arabes comme des libérateurs et leur empressement est justifié par la législation relativement humaine d'Omar. Les Fatimides se montrent moins tolérants au x<sup>e</sup> siècle et les croisés achèvent ce qu'ils avaient épargné. Le judaïsme palestinien ne se reconstitue qu'au xiii<sup>e</sup> siècle, grâce aux immigrants de France et d'Espagne ; au xiv<sup>e</sup> des communautés se sont reformées ; l'expulsion des Juifs d'Espagne vaut à la Palestine un afflux de population et de prospérité. Les Cabbalistes s'y installent en maîtres : Isaac Louria leur donne le ton et Sabbataï Cevi leur tourne la tête. Mais malgré le renfort des Juifs de Pologne, au xvii<sup>e</sup> siècle après les massacres de Chmielnicki, au siècle suivant par l'émigration des premiers *hassidim*, le judaïsme palestinien retombe dans la décadence et c'est seulement l'intervention du judaïsme occidental qui prépare son relèvement. — Telles sont les grandes lignes de cette « esquisse », qui n'est appuyée d'aucune référence et qu'on dirait découpée dans Graetz (pas même dans Munk, *Palestine*, 604-653). On le devine en constatant que l'auteur n'a pas embrassé son sujet d'une forte étreinte, mais fait défiler ses épisodes, rattachés par des transitions. On s'en assure en retrouvant au passage certaines erreurs : les rabbins qui, aussitôt après la destruction de Jérusalem, se préoccupent de fixer le canon biblique (p. 8), Adrien qui omet la formule « Moi et l'armée nous nous portons bien » (p. 12), les 300,000 expulsés d'Espagne (p. 49), Joseph Caro qui se laisse entraîner par Molcho (p. 53). Quelques lacunes prouvent que l'auteur n'a pas dépassé Graetz : l'activité rabbinique en Palestine aux x<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> siècles lui est inconnue et il dit à peine un mot du développement actuel du judaïsme palestinien. Ce qui est de lui, ou de son état — il est théologien protestant — ou de sa mission — il travaille pour l' « Institut Delitzsch » de Leipzig — c'est l'assertion que le rabbinisme a étouffé, pétrifié, etc., la religion juive (p. 23, 36), et une conséquence inattendue de cette thèse archiconnue est de représenter le caraïsme comme un mouvement mystique (p. 37-38). Il est mieux inspiré par ses sentiments religieux quand il entend résonner « cette corde si délicate de la piété juive : Israël le peuple du *Heimweh* et la Palestine le pays de la *Sehnsucht* » (p. 25) et il définit assez justement la place de la Palestine au moyen âge, quand il dit, qu' « insignifiante désormais pour

le développement de la pensée et de la science juives, elle a joué un rôle dans l'évolution de ses espérances religieuses, de ses rêves messianiques et de ses exaltations mystiques » (p. 47). Et, passant condamnation sur d'autres erreurs de détail, que l'histoire rectifiera facilement (p. 13, 17, 27, 35, 48, 49, 50, 54, 61, 63, etc.), on lui saura gré d'avoir montré que la Palestine, malgré l'émigration, l'exil et la proscription et bien qu'elle ait souvent reçu l'impulsion de la Diaspora, n'a pour ainsi dire jamais cessé d'être un pays juif.

Hölscher (G.). Sanhedrin und Makkot. Die Mischnatractate « Sanhedrin » und « Makkot » ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen. Tubingue, Mohr, 1910 ; in-8° de VIII + 143 p. M. 3,80 (Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Uebersetzung, herausgegeben von P. Fiebig, n° 6).

Holzmann (M.). Geschichte der jüdischen Lehrer-Bildungsanstalt in Berlin. Berlin, 1909 ; in-8° de 169 p.

Horodezky (S. A.). Rabbi Nachman von Brazlaw. Beitrag zur Geschichte der jüdischen Mystik. Berlin, M. Poppelauer, 1910 ; in-8° de 87 p. M. 2,50.

Compte rendu ajourné avec ceux de toutes les publications relatives au hassidisme.

Horowitz (S.). Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam. Breslau, chez l'auteur (Wallstr. 1 *b*), 1909 ; in-8° de 92. p. M. 3 (Tirage à part du *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars*).

Horwitz (L.). Hofjuden in Kurhessen. Cassel, chez l'auteur, 1909 ; in-8° de 19 p. (Tirage à part de *Hessenland*, n$^{os}$ 20-22).

How (J. C. H.). Joel and Amos. Cambridge, University Press, 1910 ; in-12° de 120 p. 1 s.

Howscha (M.). Der Zukunftsglaube. Riga, chez l'auteur, 1909 ; in-8° de XX + 283 p. M. 3.

Hughes (H. M.). The ethics of Jewish Apocryphal literature. Londres, R. Culley, 1909 ; in-8° de 352 p. 5 s.

Hühn (E.). Einführung in die biblischen Bücher. Altes Testament. I. Die fünf Bücher Moses und das Buch Josua (Der Hexatench). Tubingue, Mohr, 1909 ; in-12° de IV + 96 p. M. 0,80.

Hyamson (A. M.). A dictionary of the Bible. Londres, Routledge, 1909 ; in-8° de 231 p. 1 s.

Index alphabétique des cinquante premiers volumes de la « Revue des études juives ». Paris, Librairie Durlacher, 1910 ; in-8° de VII + 430 p. à 2 col. 12 fr. 50.

Si ce n'est pas ici le lieu de souligner les qualités et les défauts de cet Index, qu'il soit permis de rappeler au moins les services qu'il peut rendre aux chercheurs et les précautions qu'ils doivent prendre en le consultant. Il peut servir en toute sécurité de Table des matières pour les 50 premiers volumes de la Revue, aussi bien d'après les noms des collaborateurs que d'après les

titres des articles. Il indique en outre les publications intéressant le judaïsme qui ont vu le jour depuis 1880 jusqu'à 1905 — Hebraica et Judaica — et ceux qui s'étonneraient de le trouver encombré de tant de titres ne doivent pas oublier que, pendant une partie de ce laps de temps, la Revue a été le seul organe de bibliographie juive ; l'Index permet donc de s'orienter dans la production littéraire de ces vingt-cinq ans comme aussi de passer en revue l'ensemble des ouvrages d'un même savant. Voilà pour la partie bibliographique. Pour la partie qu'on pourrait appeler encyclopédique, des réserves s'imposent ; meilleure, elle eût été encore imparfaite ; peut-être le but poursuivi était-il irréalisable, car on ne met pas en fiches la science des autres. S'il ne s'agit que d'une simple référence, l'Index est bon à consulter : on y trouvera le ou les passages où tel mot hébreu est expliqué, tel passage biblique ou talmudique commenté (voir les articles Bible et Talmud), tel nom propre cité. Mais si le nom propre est de quelque importance, la confusion commence, et le désordre (Allemagne, Angleterre, Akiba, Maimonide) ; les articles généraux (commerce, médecins, usure) seraient à recommencer. Les lacunes doivent être aussi nombreuses que les erreurs, pour ne rien dire des erreurs commises par les auteurs des articles et pieusement enregistrées dans l'Index. Avec les additions et les rectifications on ferait un volume aussi fort que l'Index lui-même. Comme ce complément ne paraîtra jamais, chacun peut y contribuer, s'il en est capable ; car ceux qui diront le plus de mal de cet Index sont ceux qui s'en serviront le plus.

Pour répondre à quelques réclamations, ajoutons que l'Index n'a été livré sans frais qu'aux *abonnés de 1905* qui en ont fait la demande.

Israelitisches Gebetbuch. Im Auftrage der Verwaltung der israelitischen Gemeinde in Frankfurt a. M. bearbeitet von C. Seligmann. Erster Teil : Sabbat, Festtage und Werktag. Zweiter Teil : Neujahrsfest und Versöhnungstag. Francfort s. M. (Rödelheim, imprimerie M. Lehrberger), 1910 ; 2 vol. in-8° de 414 et 337 p.

Livre de prières, en hébreu et en allemand, du temple libéral de la communauté de Francfort.

(*A suivre.*)

M. Liber.

---

A. Marmorstein. **Religionsgeschichtliche Studien**, I. Heft : Die Bezeichnungen für Christen und Gnostiker in Talmud und Midrasch. Chez l'auteur, 1910 ; in-8° de 82 p.

Les « études d'histoire religieuse » dont M. Marmorstein nous présente le premier fascicule aujourd'hui, ont eu une introduction, il y a quelques années, dans un article sur les « *Épicuriens » dans la littérature talmudique* [1], où l'auteur soutenait que les « épicuriens » du Talmud sont des gnostiques antinomistes. Cette thèse est maintenant étendue : d'autres termes qui désignent, dans la littérature traditionnelle, les partisans de

1. *Revue des Études juives*, LIV, 181-193.

croyances damnables ou les négateurs et contempteurs des doctrines juives s'appliqueraient principalement aux gnostiques des premiers siècles de l'ère chrétienne. Le plus connu et le plus important de ces termes, celui de *Minim*, est ici laissé de côté, et c'est seulement en passant que l'auteur touche à des textes où se présente cette dénomination des hérétiques. Négliger ainsi la plus considérable des désignations annoncées dans le titre comme formant l'objet essentiel de l'étude, c'est montrer avec combien peu de méthode le travail a été entrepris.

Le même défaut apparaît dans la division de ce fascicule, où il entraîne plus d'une répétition. Des huit chapitres que le volume comprend, le premier (p. 9-18) traite de la prétention de l'Eglise d'être le « vrai Israël » et indique les passages aggadiques où cette prétention est combattue. L'auteur n'a pas un mot pour rappeler que les plus importants de ces passages ont déjà été expliqués par moi de cette manière ; ce sont deux dires d'Abin (voir *Die Agada der paläst. Amoräer*, III, 412, n. 1 et 3) et un de Juda b. Schalom (*ibidem*, p. 437, n. 1). Il lui a échappé à ce propos que l'un des dires d'Abin (rabbin du IVe siècle) contient une allusion assez claire aux sectes chrétiennes en lutte les unes avec les autres. Quoi qu'il en soit, il faut lui laisser le mérite d'avoir projeté la lumière de ce point de vue sur d'autres textes de l'Aggada, notamment sur le dire de R. Isaac (*Schir rabba*, sur I, 6), cet amora qui, dans une sentence connue sur l'arrivée du Messie, prévoyait l'époque où l'empire romain deviendrait chrétien (*Sanhedrin*, 97 *a*).

Le second chapitre, sur la « polémique antijuive de l'Eglise » (p. 18-26), cite quelques arguments de l'Eglise contre la prétention d'Israël d'être le peuple de Dieu et cherche les traces de la réfutation de cette prétention dans le Midrasch. Mais le principal passage que M. M. exploite à ce sujet, qu'il tire d'un Midrasch tannaïtique (*Sifrê*, sur Deut., XXXII, 1, § 306) et où il croit découvrir « tout l'ensemble de la polémique antijuive » a été entièrement mal compris par lui. Opposer à son interprétation à contresens la véritable explication nous entraînerait trop loin ; mais celle-ci va tellement de soi que seul le désir de mettre à toute force sa thèse dans le passage du *Sifrê* a pu égarer l'auteur. Les six paragraphes du texte décrivent Israël repentant, lorsque, avant sa restauration, il signale lui-même son indignité, mais est rassuré par Dieu. Ainsi, dans le premier paragraphe, Israël indique que les témoins de ses fautes, le ciel et la terre (Deutér., XXX, 19), subsistent et, donc, déposent constamment contre lui. Dieu répond : Je les écarte et « je crée un nouveau ciel et une nouvelle terre » (Isaïe, LXV, 10). Israël poursuit, confus : Je vois encore les endroits où j'ai péché (d'après Jérémie, II, 23 : vois ta conduite dans la vallée). Mais Dieu : Je les écarte, « que toute vallée soit exhaussée » (Isaïe, XL, 4) [1]. Et que fait M. M. (p. 24) de ce dialogue émouvant entre Israël contrit et le

1. Il va sans dire que les mots qui suivent, וכל הר וגבעה ישפלו, doivent être considérés comme faisant encore partie de la réponse de Dieu, car c'étaient « les montagnes et les collines » qui étaient les scènes du péché d'Israël (Jér., II, 21 ; III, 23).

Dieu miséricordieux ? Pour la première tirade, il nous sert ceci : « Israël dit : Maître de l'univers, mes témoins vivent ils attestent que nous, Juifs, nous sommes le « vrai Israël »), comme il est dit : j'appelle aujourd'hui le ciel et la terre comme témoins. Sur quoi, la réponse négative avec référence à Isaïe, LXV, 17 : car certes je crée un nouveau ciel et une nouvelle terre. Ainsi donc les anciens témoins n'existent plus et Israël n'a plus de témoins. Cette réponse ne peut pas venir de Dieu, « elle répond aux idées des Chrétiens ». Il faudrait mettre ici plusieurs points d'exclamation pour manifester la surprise, je dirais volontiers la stupéfaction que provoque une telle interprétation. Et cela continue. Et M. M. a soin de nous prévenir que « la première phrase contient toujours la polémique juive et la seconde l'apologie chrétienne ». Il n'a même pas été arrêté par l'absurdité de cette disposition du dialogue. D'une manière générale, il est incompréhensible que des paroles qui sont désignées, clair comme le jour, comme formant la réponse de Dieu à Israël, puissent être attribuées au christianisme hostile. — Un autre passage du *Sifrê* (sur Nombres, XXV, 2, § 131) a été mal compris par M. M. dans ce chapitre p. 19) : les textes qui appuient le principe exégétique d'Akiba sur les chapitres voisins de la Bible qui s'expliquent l'un l'autre deviennent les exemples du principe de Méir qui restreint celui d'Akiba (voir *Agada der Tann*, I, 2[e] éd., p. 302, n, 2 ; II, p. 37, n. 2).

Le troisième chapitre (p. 26-35) traite des « infidèles » nommés פושעי ישראל. Il se termine par cette thèse : « Par פ"י il faut entendre des Juifs croyant à Jésus, qui se divisent eux-mêmes en différents groupes et sont jugés d'après le degré de leur éloignement de la loi et de leurs frères par l'origine ». Pas un seul des textes talmudiques et midraschiques cités ne peut servir, si peu que ce soit, de preuve à cette thèse ; celle-ci est une opinion arbitraire, que les passages allégués réfutent plutôt qu'ils ne la démontrent. Partout il s'agit d'adeptes du judaïsme qui violent la loi ; rien n'indique que ce soient des infidèles « croyant à Jésus » ou « gnostiques ». Remarquons du reste que M. M. considère faussement la phrase de la baraïta qui commence par les mots פושעי ישראל בגופן (*Rosch Haschana*, 17 a ; Tosseffa *Sanhedrin*, XIII, 4) comme la suite du dire de l'école de Hillel, qui la précède immédiatement (p. 34), et en attribue le contenu aux Hillélites. Il attribue à R. Simon b. Lakisch (III[e] siècle) une appréciation plus favorable des judéo-chrétiens restés attachés à la loi à cause de ces paroles qu'on lui prête (*Eroubin*, 19 *a* ; *Haguiga*, 27 *a*) : אין אור של גיהנם שולטת בפושעי ישראל קל וחומר ממזבח הזהב מה מזבח הזהב שאין עליו אלא דינר זהב כמה שנים אין האור שולטת בו פושעי ישראל שמלאין מצות כרמון... על אחת כמה וכמה. C'est un « sauvetage » des violateurs de la loi en Israël, qui, parce qu'ils observent une partie des préceptes de la religion, « sont pleins de commandements, comme une grenade ». Cette comparaison repose sur l'interprétation des mots du Cantique, IV, 3 (et VI, 7) כפלח הרמון רקתך : Simon b. Lakisch explique רקתך comme הריקנים שבך, ceux qui, en Israël, sont vides d'étude de la loi et de bonnes œuvres (v. *Sanh.*, 37 *a*) ; c'est pourquoi il parle aussi des הריקנים

שבישראל (*Houllin*, 92 *a*). On voit que ceux-ci et les « infidèles en Israël » forment la même catégorie pour Simon b. Lakisch et sont considérés en tout état de cause comme partie intégrante d'Israël ; rien ne prouve que Simon b. Lakisch ait traité comme tels les judéo-chrétiens.

Le quatrième chapitre (p. 35-41) a pour titre : « La polémique antichrétienne de la Synagogue. » L'auteur y examine le dire du tannaïte Juda b. Ilaï (*Pesikta*, 76 *a*, et parallèles). Ne citant que la leçon incomplète de *Lév. r.*, ch. 27, il y découvre « une polémique contre la doctrine des Pères de l'Eglise, qui affirment qu'Adam a apporté aux hommes la mort et le péché et que c'est seulement Jésus qui a délivré l'humanité de ces chaînes ». J'avoue que je ne puis découvrir aucune trace de cette polémique dans les paroles de Juda b. Ilaï. Dans les mots אמור לו אתה כבר היה אליהו שלא חטא הוא חי וקיים לעולם, M. M. trouve cette pensée : « Malgré le péché d'Adam, Elie n'a jamais goûté à la mort et il vit éternellement. » Encore une interprétation à rebours. Juda veut dire : La vie éternelle d'Elie, qui fut sans péché, prouve qu'Adam aurait vécu éternellement s'il n'avait pas péché. » Il est également faux de voir dans la seconde partie de ce dire une réfutation de la preuve tirée de la prétendue résurrection de Jésus en faveur de sa mission messianique. Il n'y a pas un traître mot de cela dans les paroles de Juda.

Dans le même chapitre, M. M. trouve dans un passage de Midrasch Tanhouma un trait polémique dirigé contre le récit des Evangiles (Matt., xii, 1-8 ; Marc, ii, 23-27), où Jésus défend la conduite de ses disciples, qui avaient arraché des épis le jour du sabbat, en alléguant l'exemple de David mangeant des pains de proposition qui lui étaient interdits, puisqu'il n'était pas prêtre (I Sam., xxi, 7). Et M. M. explique le passage en question (ואם יאמר לך אדם הרי דוד עבר על לא תעשה) comme s'il s'agissait de la transgression citée par Jésus, la consommation des pains de proposition. Mais le contexte, où il s'agit de la construction de l'autel d'Elie et de celui de Gédéon, prouve sans le moindre doute que la question de la transgression visée ne peut se rapporter qu'à la construction d'un autel par David sur le Moria (II Samuel, *in fine*). A quoi correspond bien la réponse : David a instruit les tribus d'Israël (en édifiant l'autel) comme le maître instruit les élèves ; l'autel élevé par lui devait servir de modèle pour l'autel du sanctuaire perpétuel que tout Israël allait bientôt élever, en ce qu'il indiquait l'endroit où il devait être élevé ; ce n'était donc pas une construction d'autel à proprement parler. L'auteur trouve « une polémique voilée contre l'origine davidique de Jésus » dans les mots que la *Pesikta* (134 *a-b*) met dans la bouche de David, paraphrasant Ps., iv, 3 : עד מתי אתם מכלימין בכבודי וקורין אותי בן ישי... לית לי שם ; c'est-à-dire : « Jusqu'à quand humilierez-vous ma dignité en m'appelant « fils de Jessé » (ici des exemples : I Sam., xx, 27 ; xvi, 18 ; xxii, 7) ? N'ai-je donc pas de nom ? » M. M., méconnaissant le sens de l'ensemble[1] aussi bien

1. Plus loin (p. 52, n. 2), M. M. cite plusieurs passages du Midrasch, où les insulteurs de Moïse l'appellent injurieusement בן עמרם.

que la phrase interrogative de la fin (en araméen populaire), traduit : « Jusqu'à quand m'outragerez-vous et m'appellerez-vous fils de Jessé ? Je n'ai pas de nom... ». Mais même ainsi traduit, comment ce passage implique-t-il le rejet de l'origine davidique de Jésus ? M. M. a oublié de nous l'expliquer.

Le cinquième chapitre (p. 41-45) est intitulé : « Les רשעים (impies) dans le Talmud et le Midrasch ». On peut lui appliquer en général ce qui a été dit du troisième. Cependant l'auteur ne donne pas d'identification précise des « impies » de la littérature rabbinique avec un groupe quelconque d'hérétiques; il y retrouve seulement différents degrés dans l'incrédulité et la défection.

Le sixième chapitre (p. 46-58) explique les catégories d'individus damnables qui sont mentionnés en tête du deuxième chapitre du traité *Dérech éreç rabba*. Tous seraient des « hérétiques », plus précisément des « gnostiques ». Tels seraient entre autres les מסורות (également appelés מלשינים, *delatores*), « dénonciateurs » et « hypocrites » (חנפים), deux groupes que le Targoum de Job, comme l'auteur le fait remarquer avec raison, identifie l'un avec l'autre, en traduisant partout (et non dans les quatre passages seulement qu'il cite) חָנֵף par דלטור[1]. Je ne crois pas nécessaire de chercher dans ces deux termes, à côté de la profonde abjection morale que le mot suggère, l'hérésie dogmatique. Les textes allégués ne justifient rien de tel. Dans le paragraphe sur les « Apikorsim », M. M. répète brièvement ce qu'il a exposé dans l'article que j'ai rappelé au début de ce compte rendu. Au sujet des explications du mot אפיקורוס présentées par plusieurs amoras dans le Talmud (sur *Sanh.*, x, 1) je me borne à une observation générale : c'est qu'il en est de ces explications comme des définitions données ailleurs du עם הארץ. Ce ne sont pas des définitions adéquates aux termes, mais des condamnations portées sur l'une ou l'autre catégorie d'individus par leur inclusion dans la classe des « épicuriens ». Ainsi, si ce nom est mérité, d'après une de ces explications, par ceux qui disent dédaigneusement en parlant des docteurs : « ces docteurs » (הנהו רבנן, d'après Eléazar b. Pedat dans le Talmud palestinien, d'après Papa dans celui de Babylone), c'est qu'on veut réprouver ces sentiments hostiles ou méprisants à l'égard des docteurs. Mais on ne peut pas déduire de cette explication que, d'après elle, les « épicuriens » sont des gnostiques antinomistes, dont un des signes distinctifs est le mépris ou la dérision des docteurs.

La seconde partie de ce chapitre est consacrée à une autre série des groupes damnables mentionnés dans le traité *Dérech éreç*, les « terribles », les « orgueilleux », etc. L'auteur y ajoute les « railleurs », pour tirer du Talmud de Jérusalem une anecdote que voici, d'après sa traduction : « Un jour, un homme orthodoxe était assis avec deux railleurs ; ils lui demandèrent : quelle génération (de celles que mentionne la Bible) est la meilleure ? Il leur dit : la génération du désert ». Après avoir

1. Voir *Monatsschrift*, 1871, p. 216.

signalé une assertion d'Irénée sur des gnostiques qui reconnaissaient comme leurs proches Esaü, Coré, les Sodomites et autres gens de même espèce, M. M. ajoute : « Les deux railleurs étaient deux gnostiques et l'orthodoxe leur donne cette réponse ironique : la génération du désert vous est apparentée ». Même si on accepte le récit tel que l'auteur nous le présente, son observation est inintelligible ; mais si l'on examine soi-même le passage du Yerouschalmi, on constate une méthode incompréhensible dans le maniement des sources. Remarquons d'abord que dans Yer. *Aboda zara*, I, 1 (39 *b* en haut) l'anecdote n'est pas isolée ; c'est une illustration des mots d'Osée (VII, 5) : משך ידו את לוצצים, montrant comment le roi d'Israël — on veut parler de Jéroboam I — se sert des railleurs pour réaliser son plan impie. Le récit, rédigé en araméen, est ainsi conçu : Quand il (le roi) voyait un homme pieux, il faisait asseoir à côté de lui deux railleurs. Ceux-ci disaient à l'homme : quelle génération est, de toutes les générations du passé, la plus méritante (devant Dieu) ? Il répondait : la génération du désert[1]. Sur quoi les railleurs : Mais n'ont-ils pas pratiqué l'idolâtrie (avec le veau d'or) ? L'homme pieux : Parce qu'ils étaient méritants devant Dieu ils n'ont pas expié cette faute[2]. Alors, eux : Vois-tu (lire חמי pour חשי), le roi veut faire comme la génération du désert ; mais tandis que celle-ci n'a fabriqué qu'un veau d'or, il en fait faire deux (I Rois, XII, 28). — M. M. se contente du début de cette anecdote satirique et lui prête un sens tout à fait étranger à son véritable contenu. Pour corser le non-sens d'une énigme, il reproduit le texte de l'anecdote ainsi mutilée sous une forme entièrement modifiée, en hébreu :

| *Texte du Yerouschalmi.* | *Texte de Marmorstein* (p. 56, n. 2). |
|---|---|
| כד הוה חמי בר נש כשר הוה | חד זמן הודה ישב איש כפר |
| מייתיב גבידה תרין ליצנין ואמרין | (l. כשר) בין שני ליצנים וא"ל איזה |
| ליה איזה דור חביב מכל הדורות | דור חביב מכל הדורות א"ל דור |
| אמר להן דור המדבר. | המבול (l. המדבר). |

Le mot de l'énigme est peut-être que M. M. a emprunté son texte à quelque source secondaire sans le collationner avec le Yerouschalmi.

Le septième chapitre (p. 58-65) traite des « preuves scripturaires des gnostiques ». Il s'agit des explications bibliques citées par Irénée (*Adv. Haer.*, I, XIX, 1) comme étant celles dont les gnostiques se servaient pour prouver que les Juifs n'avaient jamais connu le « Dieu suprême ». M. M. veut donc montrer que les tannaïtes et les amoras ont interprété ces passages bibliques (Irénée en indique cinq : Exode, XXXIII, 20 ; Is., I, 3 ;

1. C'était, semble-t-il, un lieu commun aggadique. D'après Yohanan (*Pesikta*, 33 *b*-34 *a*), le mot דרדע, dans I Rois, V, 11, désigne la génération du désert. En tout cas cette génération était placée si haut parce que Moïse en faisait partie et qu'elle reçut la Révélation du Sinaï.

2. Cf. *Pesikta*, *ibid.* Ils s'appelèrent בני מחול parce que Dieu leur a pardonné le péché du veau d'or.

Osée, IV, 1 ; Ps., XIV, 3 ; Dan., XII, 9-10) avec des tendances de polémique, en visant l'exégèse des gnostiques. Pour les trois premiers versets seulement il a des textes à citer, mais même dans ceux-ci on ne peut pas reconnaître avec évidence des exemples de polémique juive antichrétienne. Il y rattache une énumération des passages bibliques dans l'interprétation desquels les rabbins ont combattu le dualisme des gnostiques. Sa base, ce sont les enseignements de Yohanan (*Sanhedrin*, 38 *b*) sur les six passages bibliques dans lesquels les Minim prétendent trouver des arguments contre l'unité de Dieu et qui contiennent tout à côté la réfutation de cette fausse exégèse, ainsi que les questions des Minim à Simlaï sur des versets du même genre (j. *Ber.*, 12 *d* ; *Gen. r.*, ch. 8)[1]. Mais son exposé est ici si confus qu'on est obligé de supposer qu'il a brouillé ses fiches et les a mises en œuvre avec une singulière précipitation. Les pages 63 et 64 sont proprement inintelligibles.

Le dernier chapitre (p. 66-81) a pour titre : « La doctrine des hérétiques dans le Talmud et dans le Midrasch ». D'abord, il y examine principalement l'interprétation fort intéressante et certainement ancienne de Lévit., XXVI, 14 et 15 dans le *Sifra*, ainsi que la série d'interprétations de Nombres, XV, 31, dans le *Sifrê* (§ 42). A l'aide de ces textes, auxquels il faut ajouter la mischna de *Sanh.*, X, 1, l'auteur croit pouvoir construire une liste des « principales hérésies d'après le Talmud et le Midrasch », qu'il divise en trois sections, d'après les passages midraschiques qui les combattent : 1° l'athéisme et le dualisme ; 2° la résurrection des morts ; 3° la dérision de l'Ecriture. C'est ce chapitre qui contient encore le plus de matériaux utilisables ; mais ici aussi le manque d'exactitude dans la mise en œuvre des textes nuit sensiblement à l'exposé.

Des additions de la dernière page (p. 82) je n'en relève qu'une, la dernière : « Contre l'exégèse gnostique est dirigée cette remarque : בא וראה מה כתיב בפרשת קרבנות..., v. *Menahot*, 10 *a*. » On oublie de nous dire que cet enseignement a pour auteur Simon b. Azzaï, qu'on en trouve la leçon primitive dans le *Sifrê*, sur Nombres, XXVIII, 8 (§ 143), avec cette précision : שלא יתן פתחון פה למינים לרדות ; on oublie enfin que j'ai, il y a longtemps déjà, expressément noté « la pointe polémique contre le gnosticisme » dans ces paroles de Ben Azzaï (*Die Agada der Tannaiten*, I, 422 ; 2e édit., 419). Si je m'attache avec tant d'insistance à cette dernière remarque, c'est qu'on y trouve réunis à la fois les trois vices essentiels de l'ouvrage de M. M. : il ne se soucie ni de l'origine des textes qu'il utilise, ni des références exactes aux sources, ni des travaux de ses prédécesseurs (ainsi il ne cite même pas celui de Graetz, *Judenthum und Gnosticismus*). Cette insouciance, qui n'est rien moins que scientifique, se venge cruellement — on l'a déjà pu voir dans nos observations — au cours d'un travail d'ailleurs rempli de fautes dans la reproduction et la traduction des textes.

Il faudrait trop d'espace pour noter ici toutes ces fautes. Je n'en signa-

1. Voir *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, I, 257, 555.

lerai qu'une partie. D'abord la négligence dans les citations, qui rend si difficile la recherche des passages cités. Exemple, p. 16, n. 2 : « Yalkout, 591 » ; entendez : *Yalkout* (sur Malachie), II, 591. — Le Midrasch Tanhouma est ainsi cité, sans aucune autre précision : V, 49 (p. 26, n. 2) ; entendez : *Tanhouma* sur Deutéronome, p. 49 de l'édition de Buber. Le *Midrasch Tehillim* n'est cité que d'après la pagination de l'édition Buber. — P. 60, 2, on lit : « Sifrè Deut., ch. 33 » ; entendez : *Sifrê*, Deutéronome, sur xxxii, 6 (§ 309). — P. 61, n. 1 : « Yalkout, I, 86, 1 » ; lire : *Yalkout*, I, 861. — P. 66, n. 3 : « Sifra, 109 *a* » ; lire : 111 *b-c* (éd. Weiss). — P. 72, n. 1 : « M. Ps., 53, 9 » ; lire : p. 539. — P. 79, n. 3 : « Sanh. 26 » ; lire : *Sifrê*, Deutér., § 26. — *Ibid.* : « Sanh., 137 » ; lire : *Sifrê*, Nombres, § 137. — Quand un dire revient dans plusieurs passages de la littérature traditionnelle, M. M. n'indique généralement qu'un texte, et le moins important. Exemple : p. 75, n. 4, il cite : « M. Psaumes, p. 210 » ; il aurait mieux fait d'indiquer la source primaire : *Echa rabbati* sur iii, 23. A ce propos, M. M. omet d'indiquer que cet enseignement est une interprétation du verset en question des Lamentations et qu'il est d'Alexandre, amora de la première moitié du iiie siècle. — Nous avons déjà dit que l'auteur ne fait guère attention aux auteurs des paroles citées ; il ne remarque pas non plus, pour donner un exemple, que les deux premiers des amoras mentionnés dans le premier chapitre de son ouvrage appartiennent au ive siècle, alors qu'au début de l'Introduction il indique comme sujet de ses études « la lutte entre le judaïsme et le christianisme dans les *trois* premiers siècles de l'ère chrétienne ». P. 30, il cite, d'après *Midr. Tehillim* (p. 125 Buber) un enseignement de « R. Josué b. Hanania », c'est-à-dire de l'ancien tanna ainsi appelé. Le texte porte : ר' יהושע בשם ר' חנניה. Moi-même j'ai corrigé חנניה en חנינה (*Agada d. paläst. Amor.*, I, 28, n. 4). — Juda b. Simon, l'aggadiste connu, est appelé (p. 60) Juda b. Séman, parce que le nom du père est orthographié סימן dans le texte que l'auteur cite ; mais le texte parallèle, *Pesikta*, 78*a*, porte סימון. — P. 51, l. 4, et p. 52, l. 4, lire Eléazar (b. Pedat) au lieu d'Eliézer.

Les exemples donnés précédemment nous dispensent d'en réunir ici d'autres pour montrer combien peu on doit se fier aux traductions et aux commentaires de l'auteur. Quelques détails seulement. P. 23, l. 10 : « *wie die Schleussen des Friedens* (traduction de כמוצאת שלום, Cantique, viii, 10) ; c'est peut-être une faute d'impression pour *Schliesserin*. — *Ibid.*, l. 13 : « votre pays » ; lire : votre sanctuaire ». *Ib.*, l. 14 : « nous ressemblons à une fille de roi qui s'est enfuie de la maison paternelle », traduction des mots du Midrasch sur Cant., viii, 10 : אנו דומין לבת מלכים שהלכה לעשות רגל רדופים בבית אביה. M. M. aurait pu trouver le véritable sens de cette expression dans le Dictionnaire de Levy, IV, 429 *b*. — P. 38, l'auteur cite une parole de R. Simon b. Lakisch d'après *Nombres r.*, ch. 14, avec l'addition qu'elle a reçue dans cette source secondaire, au lieu de la citer d'après le *Tanhouma*, qui la donne dans son étendue primitive attestée aussi par *Agadat Bereschit*) (voir *Die Agada der paläst. Amor.*, I, 372, n. 4). — P. 43, traduction d'un passage du *Midrasch Tehil-*

*lim*, sur Ps., xvii, 15 : « leur péché consiste en ce qu'ils offensent Dieu ». C'est tout à fait inexact. Le texte porte : כדי שידעו הרשעים כפני מי הן[1] מכעיסין, ce qui veut dire : même les impies jouiront un jour, grâce aux bonnes œuvres (בצדק) qu'ils auront pratiquées pendant leur vie, de la contemplation de la gloire de Dieu, « afin de reconnaître qui ils ont offensé ». — P. 51, l. 19 : « jamais Dieu ne nous a permis (de manger) un corbeau ni défendu une colombe », traduction des mots par lesquels les gens du médecin Benjamin exprimaient, d'après Raba (*Sanhedrin*, 99 *b* en bas), leur mépris à l'égard des docteurs. Il faut comprendre : à quoi nous servent les docteurs ? ils ne nous ont jamais permis le corbeau ni défendu la colombe ! Un exemple comme celui-ci est typique pour la légèreté avec laquelle M. M. a composé son ouvrage. Il a porté le même défaut jusque dans la traduction des textes bibliques. Voici comme il traduit (p. 63) les premiers mots du psaume L : « Dieu, des dieux le Seigneur parla ». Il faut naturellement : le Dieu des dieux, le Seigneur parla. A la même page — arrêtons ici le calvaire — l'auteur rappelle l'opinion des gnostiques mentionnée par Irénée et d'après laquelle אלהים, dans Ps., xlv, 8, désigne le Dieu invisible et אלהיך le Dieu d'Israël. Sur quoi il remarque : « Une agada anonyme dit : על כן משחך אלהים אלהיך זה אהרון. » Si cette remarque a un sens, elle signifie que, d'après l'auteur, ce passage du *Midrasch Tehillim* rapporte אלהיך à Aaron, combattant ainsi l'interprétation gnostique. En réalité le Midrasch veut dire que c'est Aaron qui est apostrophé dans ce verset.

Je passe sur les nombreuses fautes d'impression qui défigurent les textes. Ce que j'ai surtout voulu dans cette critique, c'est recommander à l'auteur, qui a entrepris avec un zèle louable et une application méritoire l'étude de la littérature aggadique au point de vue de l'histoire religieuse, une plus grande exactitude et une méthode de travail qui tienne mieux compte des exigences de la science, et en même temps mettre en garde contre cette première étude ceux qui voudraient la lire et l'utiliser.

Budapest, octobre 1911.

W. Bacher.

---

Weill (Julien). **Zadoc Kahn (1839-1905)**. Paris, F. Alcan, 1912; in-16° de vi + 312 p., ill., 3 fr. 50.

Zadoc Kahn entre dans l'histoire. Les souvenirs personnels de ceux qui l'ont approché se fondent en une connaissance plus objective et plus générale et les impressions du moment se confirment en appréciations durables ; les confidences de l'intimité se dévoilent et les secrets de

1. Au lieu הן il vaudrait mieux lire היו.

l'inédit se révèlent. La vérité historique s'établit ; les traits du personnage se dégagent et sa physionomie se campe telle que la postérité le regardera.

Zadoc Kahn entre dans l'histoire. M. Julien Weill vient de réunir ses titres à y entrer en retraçant sa vie et son œuvre et de la manière dont il les a retracées. Mieux que panégyriste et plus que biographe, il s'est montré historien, élaguant les personnalités et les anecdotes pour retenir ce qui compte et ce qui dure. Œuvre digne d'un tel sujet. Le grand-rabbinat de Zadoc Kahn est « une des plus intéressantes époques, mais aussi des plus mouvementées... de l'histoire des Juifs de France » (p. 134), et le livre de M. Julien Weill est une contribution des plus utiles à l'histoire du judaïsme français et de la question juive dans la seconde moitié du XIXe siècle.

Zadoc Kahn est un personnage historique parce qu'il a exercé une action déterminante sur les hommes et sur les événements. Et Zadoc Kahn est un personnage historique parce qu'il est un type : fils de son temps et de son milieu, il est le plus bel exemplaire du judaïsme français moderne.

Il est né en 1839 dans un village d'Alsace, Mommenheim. C'est surtout au XIXe siècle que l'Alsace s'est francisée et les Juifs ont suivi le mouvement avec ardeur. Jusque-là le judaïsme alsacien n'avait guère fait figure : à l'heure de l'émancipation, c'était une population de petites gens, repoussée des centres et dispersée dans les villages. Il fallut un demi-siècle pour constituer des communautés urbaines, répandre l'instruction, relever la dignité sociale et civique. Zadoc Kahn appartient à cette génération qui, née entre deux révolutions, peut être considérée comme vraiment mûre et qui sut concilier le dévouement à la France avec l'attachement au judaïsme.

Son père était encore un homme simple ; sa mère, de bonne famille, était déjà un esprit supérieur. Michel Berr, qui connaissait bien son monde, remarque quelque part : « Pendant que les hommes étaient obligés de chercher les avantages et les honneurs par des vues actives et peu distinguées, mais les seules que leur permettaient encore leur propre éducation et les dispositions de la société envers eux, les femmes, recueillies au sein de leurs affections et de leurs foyers, parvenaient pour la plupart à un perfectionnement qui laissait une immense distance morale entre elles et les hommes auxquels les considérations de l'existence et les calculs de leur fortune forçaient leurs familles à les unir. » Le jeune Zadoc [1] tenait de sa mère : dans sa physionomie morale il y eut toujours je ne sais quoi de féminin.

1. M. Weill (p. 2, n. 1) parait croire qu'il reçut le nom de Zadig, qui, sous l'influence de la prononciation alsacienne, se serait changé en Zadoc. Zadig est un nom « oriental » auquel Voltaire a donné droit de cité dans la littérature française et que l'officier d'état-civil aura confondu avec le prénom hébreu Zadoc (צָדוֹק). Zadoc Kahn tenait son nom de Zadoc Weill, rabbin, qui vivait à Strasbourg, au commencement du XIXe siècle.

Zadoc Kahn dut à la famille et à la communauté sa chaleur de cœur et son amour sentimental de la vie juive; à l'École rabbinique il reçut, avec une bonne culture littéraire, une instruction hébraïque, qu'il sut étendre et approfondir. Il était encore à l'École quand celle-ci fut transférée de Metz à Paris, il en sortit pour devenir aussitôt le directeur du cours préparatoire qui venait d'y être annexé.

Voilà Zadoc Kahn rabbin, et à Paris. C'était en 1862. La communauté parisienne, assez pauvre religieusement dans la première moitié du siècle, croissait en prospérité et en influence, enrichie par les afflux de l'Alsace, de la Lorraine, de l'Allemagne occidentale; la capitale affinait la vie religieuse alimentée par l'est. Quand Zadoc Kahn fut nommé grand-rabbin de Paris en 1869, la communauté avait pris la tête du judaïsme français. Il était temps. La perte de l'Alsace-Lorraine allait enlever à la France israélite non seulement son plus fort contingent, mais encore toutes ses réserves, qui n'ont pas été reconstituées depuis. Et qui sait? Peut-être le grand-rabbinat de Zadoc Kahn, son grand-rabbinat de France, eût-il été plus productif au point de vue religieux s'il avait eu pour champ d'action « ce terrain fécond, comme disait Isidor en 1871, où la vie religieuse avait en quelque sorte toutes ses racines et trouvait son élément nourricier ». L'activité de Zadoc Kahn dut chercher d'autres aliments ou plutôt les circonstances lui en imposèrent : la lutte contre le fléau de l'antisémitisme et le soulagement des maux de la persécution.

Remplaçant d'Isidor dans le grand-rabbinat de Paris depuis 1869, son successeur dans le grand-rabbinat de France en 1890 — il avait été depuis quelques années comme son « coadjuteur » — Zadoc Kahn vit son rôle grandir sans cesse et il grandit avec son rôle.

Zadoc Kahn est un exemple de ce que peut un homme pour étendre sa fonction sans en sortir. Le rabbinat a traversé une crise au XIX^e siècle. L'ancien rabbin, juge et ritualiste, quelquefois professeur de Talmud, rarement prédicateur et presque jamais chef spirituel, n'avait plus de raison d'être, et Zunz, en 1841, pouvait faire mettre au concours cette question : « Le rabbin, qu'était-il, qu'est-il et que doit-il être? » Zadoc Kahn a rempli toutes les charges du rabbin moderne; comme grand-rabbin de Paris (ch. II et III) et même comme grand-rabbin de France (ch. IV et V), il a beaucoup fait pour l'embellissement du culte, pour l'organisation de l'instruction religieuse et surtout pour l'administration de la charité. Comme homme (ch. VI) et comme prédicateur (ch. VII), il a séduit tous les contemporains. Mais cette activité ne lui a pas suffi et il a élargi son rôle à sa taille. Les persécutions des Juifs de Russie (depuis 1880) lui ont montré sa voie : il est devenu, suivant sa propre expression, le « chargé d'affaires » du judaïsme malheureux (p. 250). Sa bonté faisait de lui un philanthrope ; le rôle qu'il voulut jouer fit de lui un « communal worker », non pas à la manière des modernes rabbins américains, mais avec une pitié plus émue pour la souffrance et comme une passion vibrante pour les améliorations sociales. Je ne sais s'il fut un « administrateur excellent » (p. 238), avec les qualités de méthode et de suite que

ce titre suppose ; il ne fut même pas, à proprement parler, un organisateur, avec les dons de décision et de persévérance que ce nom implique. Il fut un merveilleux « metteur en train », excellant à donner corps à une idée dans l'air et à la suggérer à ceux qui étaient les plus capables de la réaliser avec lui. Enfin et surtout, il se donnait tout entier à son œuvre, sans réserve et sans relâche, avec un magnifique altruisme. « Nous n'avons jamais le droit d'oublier que nous ne nous appartenons pas » (p. 258) ; « on ne vit pleinement que quand on vit pour autrui » (p. 303). Ces mots sont de lui.

Deux questions ont sollicité la pensée et l'activité de Zadoc Kahn : la question religieuse et la question juive.

La question religieuse réclamait une solution alors que la question juive ne se posait pas encore pour lui, et elle l'a toujours préoccupé ; mais si je vois bien quelles sont, en cette matière, ses opinions et ses principes, je vois moins bien ses convictions et ses passions. Il était libéral de tendances ; c'est ce qu'il y a de plus constant chez lui. Dans son discours d'installation comme grand-rabbin de Paris, il déclare que des concessions sont nécessaires à l'esprit nouveau (p. 44-45) ; il entre en correspondance avec les rabbins libéraux (et non réformateurs) d'Allemagne, prêt à collaborer avec eux dans un synode (p. 55 et s.), et finalement il semble avoir favorisé l'éclosion de l'Union libérale (p. 216). L'échec du projet de fusion entre les rites aschkenazi et sefardi à Paris[1] ne lui ouvrit pas les yeux. Zadoc Kahn voulait être « le grand-rabbin de tout le monde », mais convenait-il à un grand-rabbin de guider l'orthodoxie (comme eût fait Salomon Klein) ou d'encourager la réforme ? Ne pouvant s'avancer, retenu par ses propres scrupules et par la routine de certains autres, il a cherché l'équilibre dans une formule vague, qui distinguait entre l'essence intangible et les formes perfectibles, formule que les conservateurs ne répudieraient pas si elle n'était la devise des réformateurs. Il reste que Zadoc Kahn, grand séducteur, plutôt que conducteur d'hommes, a rallié bien des sympathies à son « judaïsme allégé et adapté à la bonne société juive française » (c'est M. Julien Weill qui parle, p. 266) ; il n'a pas converti, mais il a charmé, c'est-à-dire qu'il a exercé une action personnelle sur des personnes. Il n'a été ni un apôtre, ni un réformateur ; il était trop optimiste et trop intelligent pour cela.

Dans la question juive, Zadoc Kahn fut avant tout un Français. Son sermon du centenaire de la Révolution (p. 122) et son sermon d'installation comme grand-rabbin de France (p. 129) sont les éloquentes professions de foi du patriotisme reconnaissant. Il rêva même pour le judaïsme une plus grande place et un rôle plus actif — à son image — dans la société moderne (p. 216, 250, 281, 290, 300, 306). Les orages de l'antisémitisme (122, 145, 172) et de l'Affaire Dreyfus (p. 197 et s.) montrèrent que ces convic-

1. Ce projet était devenu une pomme de discorde entre orthodoxes et réformateurs, voir L. Löw, *Die Fusion des deutschen und sefardischen Ritus in Paris* (*Gesammelte Schriften*, IV, 235-279).

tions étaient raisonnées et n'avaient rien d'égoïste ou de paresseux ; là il fut vraiment grand. Son cœur juif le porta plus haut encore. Il s'enthousiasma, malgré la désillusion, pour l'œuvre de colonisation juive (p. 98, 107). Il sympathisa, malgré le danger, avec le sionisme (p. 182, 193) et il est permis de croire que si, cédant aux instances de Herzl, il avait obtenu le concours de la I. C. A., il aurait orienté de suite le mouvement dans la voie où il s'engage maintenant.

On voit assez maintenant que, si Zadoc Kahn appartient à l'histoire, M. Julien Weill a fait œuvre d'historien. Ajouterai-je que son ouvrage est écrit avec la fidélité, le goût et la sympathie que commandaient la science, l'art et la piété filiale ? Ceux qui ont connu Zadoc Kahn voudront lire ce livre, ceux qui ne l'ont pas connu devront le lire ; il offre aux uns un intérêt avivé par l'émotion du souvenir, aux autres un intérêt soutenu par l'attrait de la révélation. Qu'il suffise de le signaler à ceux-là, de le recommander à ceux-ci. S'il avait fallu juger Zadoc Kahn et son biographe, je me serais récusé ; je n'avais qu'à admirer l'un et à féliciter l'autre : c'est un devoir dont on s'acquitte avec plaisir.

M. Liber.

# ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LXI, p. 233, n. 1. — Dans les mots « co feu a Aman Sirus », il faut, en détachant les quatre premières lettres « co fe », reconnaître les deux noms « Naaman Sirus : il s'agit de « Naaman, princeps militiae regis Syrici », dont la lèpre est mentionnée dans II Rois, v. La lèpre de Naaman figure à côté de celle de Miriam dans la formule du serment *more judaico*, voir p. ex. Bodenschatz, *Kirchliche Verfassung der Juden*, II, 383. Quant à « co fe », c'est à ceux qui connaissent le provençal de nous l'expliquer (serait-ce « comme fut » ?). — *W. Bacher.*

T. LXII, p. 123. — M. A. Freimann me fait remarquer que l'édition incomplète du Commentaire d'Ephraïm b. Simson a été déjà signalée par Berliner, dans ses notes sur le אור החיים de H. Michael (p. 614, l. 18). Il en existe d'ailleurs d'autres exemplaires connus, et tous vont jusqu'à *Teçavé*. — P. 124, n. 1. La glose doit se lire ביין ניאה « bien née ». — *Samuel Poznanski.*

T. LXII, p. 124. — Il faut lire ביי"ן ניא"ה « bien née » ; Dina est appelée ילדה, parce que Sichem relève la noblesse de son origine, sa naissance. L'auteur ajoute avec un sentiment parfaitement juste : וכן בלשון אשכנז « ainsi dans la langue allemande ». Un coup d'œil dans le *Deutsches Wörterbuch* des frères Grimm, IV-I, col. 1646, *s. v. gebären*, et col. 1800, *s. v. geboren*, nous montre l'importance particulière du terme *geboren* et de ses composés, pour l'allemand du moyen âge ; on alla jusqu'à reconnaître seule la noblesse comme naissance ; ceux qui n'en étaient pas n'étaient pas nés. — *B. Heller.*

T. LXII, p. 308. — Notre explication des mots פושעים בגופם est confirmée par le texte suivant (*Sanhédrin*, 109 *a*) : ואנשי סדום רעים וחטאים אמר רב יהודה רעים בגופן וחטאים בממונם, רעים בגופן דכת' ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלהים, במתניתא תנא רעים בממונם וחטאים בגופן « Si l'Ecriture porte que les habitants de Sodome étaient pervers et pécheurs, cela signifie, dit Rab Yehouda (d'accord avec le Targoum Onkelos), qu'ils étaient pervers par leur corps et pécheurs par leur argent ». Comme le montre nettement la citation du verset invoqué à l'appui de cette interprétation, « pervers par leur corps » veut dire « de mœurs dissolues ». — *Israel Lévi.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

# NOUVEAUX PAPYRUS ARAMÉENS

## D'ÉLÉPHANTINE[1]

On a encore présente à la mémoire la surprise produite dans le public savant par la découverte des papyrus Cowley émanant d'une colonie juive établie à Eléphantine au v[e] siècle avant l'ère chrétienne[2]. Bientôt après la publication de M. Cowley, M. Ed. Sachau éditait trois nouvelles pièces de même provenance ayant trait à la destruction du temple du Dieu Yahou (ou Yaho ou Yeho[3]), adoré par ces Juifs. Nous avons reproduit *in extenso* ces documents d'un intérêt considérable, en essayant d'en dégager les lumières qu'ils projettent sur l'histoire de ce temps[4]. Il était réservé à la mission allemande qui avait eu la bonne fortune d'exhumer ces pièces d'un si haut prix d'en découvrir d'autres qui ne le cèdent pas en importance à leurs devancières. Il est permis même d'affirmer que ces trouvailles marqueront une date dans les annales des études sémitiques. C'est un coin imprévu du passé d'Israël qui tout d'un coup se révèle. M. Sachau, chargé de présenter au

1. *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militar-Kolonie zu Elephantine*, altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Chr., bearbeitet von Eduard SACHAU. Leipzig, Hinrichs, 1911 ; gr. in-4° de XXIX + 290 p., + 75 planches en phototypie (90 marks). Une « petite édition » des mêmes textes a paru dans la collection *Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orients* (4. Band), sous le titre : *Aramäische Papyrus aus Elephantine*. Kleine Ausgabe unter Zugrundelegung von Eduard Sachau's Erstausgabe, bearbeitet von Arthur UNGNAD. Leipzig, Hinrichs, 1911 ; in-8° de VIII + 119 p. (3 marks). M. Ungnad ne s'est pas borné à reproduire le texte et les notes de M. Sachau; il a heureusement rectifié parfois le déchiffrement des textes, ajouté des remarques intéressantes et proposé des interprétations ingénieuses.

2. Voir *Revue*, t. LIV, p. 35 et s.

3. Yaho explique mieux la forme יהה, qui se rencontre quelquefois.

4. Voir *ibid.*, t. LIV, p. 153, et LVI, p. 161.

public ces découvertes sensationnelles, s'est acquitté de sa tâche avec un rare bonheur, déchiffrant avec une sûreté admirable des lignes souvent presque effacées par le temps, interprétant les textes avec une sagacité qui laisse peu à glaner.



Ces nouveaux papyrus araméens peuvent se diviser en trois classes : 1° documents relatifs à la religion et à la vie intérieure de la colonie juive d'Eléphantine ; 2° extraits du Roman d'Ahikar ; 3° copies de la traduction partielle de la fameuse inscription trilingue de Behistoun. A ces textes il faut joindre de nombreux *ostraca* araméens et phéniciens.

La traduction araméenne de l'inscription de Behistoun atteste la curiosité avec laquelle on lisait cette histoire de Darius Ier, ou le soin qu'on mettait à la répandre dans l'empire perse. Il ne semble pas qu'elle fournisse des éclaircissements nouveaux à ce document célèbre. Comme il était à prévoir, c'est de la version babylonienne que la traduction araméenne se rapproche le plus.

Si cette catégorie de fragments n'offre qu'un intérêt médiocre, il n'en est pas de même de ceux qui nous ont conservé partiellement le Roman d'Ahikar. Ce Roman, comme on sait, a défrayé, entre autres, les conteurs juifs ; il est utilisé par l'auteur du Livre de Tobit et le Talmud, ou plus exactement le folk-lore judéo-babylonien. C'est l'histoire d'un ministre-scribe de Sennachérib, qui élève son neveu, Nadan, et qui est trahi par lui. Le roi, convaincu par celui-ci de la félonie de son ministre, ordonne de le mettre à mort ; mais le fonctionnaire chargé d'exécuter la sentence, Nabousemak [1], le sauve secrètement. A quelque temps de là, le roi d'Égypte propose au roi d'Assyrie des énigmes à résoudre. Comme personne n'est en état de tirer d'embarras le roi, celui-ci alors regrette la mort d'Ahikar, dont la sagesse lui était si utile. Nabousemak se découvre alors. Ahikar revient et confond les Égyptiens. Rétabli dans son poste, il reproche à son neveu son ingratitude et l'en punit. Dans ce cadre entrent trois espèces de morceaux, d'abord des sentences de morale qu'Ahikar recommande à son neveu, pour le dresser à son métier futur : beaucoup de ces apophtegmes sont entrés dans l'Ecclésiastique de Jésus fils de Sira, pour ne parler que

1. Ce nom, qui se lit dans la version syriaque, est une altération de נבוסמסכן assyr. *Nabou-soumou-iskoun*) ; cf. pap. Cowley, B, 19, où figure un témoin babylonien appelé סינכשד בר נבוסמסכן.

de la littérature juive : ensuite, les énigmes proposées par le roi d'Egypte avec la solution fournie par Ahikar : ce sont celles que le Talmud fait résoudre par Rabbi Josué ben Hanania ; enfin, une collection de fables, à l'état de squelettes, qui illustrent la conduite de Nadan et en montrent la laideur.

Or, les plus récentes recherches avaient rendu vraisemblable l'origine babylonienne et polythéiste de ce roman[1]. Le fait est aujourd'hui avéré, et l'existence de ce récit est attestée déjà au v<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne. Déjà alors de pauvres Juifs, perdus aux confins du monde civilisé, lisaient cette fiction, qui est entrée dans la littérature universelle. La conséquence inattendue de cette trouvaille, c'est d'obliger à une revision les idées régnantes sur les migrations des contes et des fables. Si, comme le veut la croyance orthodoxe d'aujourd'hui, ces inventions ont pour patrie l'Inde, il faudrait que les relations entre ce pays et la Babylonie se fussent établies de bonne heure, et avant la naissance du Bouddhisme.

Les fragments araméens ne donnent pas la version même dont provient la traduction syriaque. La narration est beaucoup plus prolixe, les sentences et les fables quelque peu différentes.

Les maximes offrent parfois une analogie frappante avec les Proverbes, telles : « Plus que tout trésor (littéralement objet gardé) garde la bouche », מן כל מנטרה טר פמך, cf. Prov., IV, 23, מכל משמר נצר לבך ; « N'épargne pas à ton fils le bâton ». אל תהחשך ברך מן חטר, cf. Prov., XIII, 24, חשך שבטו שונא בנו [2]. Le caractère polythéiste de ce roman n'est plus niable aujourd'hui, car « les dieux » y figurent nombre de fois.

Il appartient à un folk-loriste de tirer de ces documents les renseignements qu'ils fournissent sur l'histoire de la littérature populaire.

Mais l'intérêt, déjà grand, qui s'attache à la résurrection de ces récits si vieux pâlit devant celui que présentent les papyrus que nous avons réservés pour la fin. Pour le montrer, le mieux sera de reproduire les principaux, en les accompagnant d'un commentaire.

1. Voir François Nau, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien*, traduction des versions syriaques, Paris, 1909 (*Documents pour l'étude de la Bible* publiés sous la direction de François Martin). Édition excellente, gâtée seulement par le parti-pris de l'auteur, qui veut à toute force trouver dans ce roman une histoire authentique, parce que le livre de Tobit s'y réfère.

2. Il faut encore noter les qualificatifs dont est pourvu Ahikar : ספר חכים ומהיר, cf. Ezra, 7, 6 ; l'expression בב היכלא « porte du palais = la cour », qui explique שער המלך d'Esther, 2, 21 ; 3, 2. etc., et qui confirme l'hypothèse que Mardochée était un fonctionnaire royal ; cf. Daniel, 2, 49.

## Papyrus 6.

1 .....
2 [יד]ניה וכנותה ח[ילא י]הודיא חנ[ניה] שלם אחי אלהיא.....
3 וכעת שנתא זא שנת 5 דריוהוש מלכא מן מלכא שליח על ארש[ם].....
4 ..... ]דיא כעת אנתם כן מנו ארב.....
5 ..... ]רו ומן יום 15 עד יום 21 ל[.....
6 ..... ]דכין הוו ואזדהרו עבידה א[.....
7 ..... ] אל תשתו וכל מנדעם זי חמיר א[.....
8 ..... ] מערב שמשא עד יום 21 לניס[.....
9 ..... ] עלו בתוניכם וחתמו בין יומי.....
10 ..... ]א

Deux lignes en blanc.

11 ..... אחי ידניה וכנותה חילא יהודיא אחוכם חנניה

### *Traduction.*

1 [A]
2 Yedoniah et consorts, l'armée juive, Hananiah. Que les dieux [veuillent] le bien de mes frères.....
3 etc. Cette année qui est l'année 5 du roi Darius, du roi il a été mandé à Arsame.....
4 ..... Donc, vous, comptez ainsi quat[orze jours dans le mois de Nisan.....
5 ..... obser]vez. Et depuis le 15 jusqu'au 21 de [Nisan
6 ..... soyez purs et faites attention de ne [vous livrer à aucun] travail...
7 ..... ne buvez pas, et toute chose fermentée ne [mangez pas.....
8 ..... depuis la veille jusqu'au 21 Nisan.....
9 ..... ne faites pas] entrer dans vos chambres et scellez dans l'intervalle de [ces] jours.....
10 .....
11 [A] mes frères, Yedoniah et consorts, l'armée juive, votre frère Hananiah.

### *Commentaire.*

1. La préposition אל doit être rétablie ici, comme à la l. 11.

2. Les lettres restituées sont assurées par la même ligne 11.

Yedoniah paraît ici le principal personnage de la colonie. Il figure au même rang dans la lettre écrite l'an 17 de Darius à Bagoas, après la destruction du temple juif d'Eléphantine [1]. Là, étant donné que les mots Yedoniah et consorts étaient immédiatement suivis

1. Voir *Revue*, LIV, p. 161.

de « les prêtres d'Eléphantine », il était loisible de prendre cette addition pour une apposition et de faire de Yedoniah le grand prêtre. Mais les nouveaux documents prouvent sans conteste que ce personnage est un laïque; en effet, sur le papyrus 11, son nom est séparé de celui des prêtres par une copule. Que si la conjonction manque dans la lettre à Bagoas, c'est une licence qui est presque de règle dans ces papyrus.

Ce Yedoniah est au premier plan également dans une liste de cinq personnes qui adressent une nouvelle demande tendant à l'autorisation de reconstruire le temple et d'y rétablir le culte (pap. 5, voir plus loin). Là son nom est donné en entier, c'est Yedoniah, fils de Guemariah.

Les quatres autres Juifs qui sont désignés dans cet acte ne portent pas plus que lui le titre de prêtre.

Même préséance de Yedoniah dans les pap. 10 et 11. Mais c'est sur le pap. 18 que se voit le mieux son rôle prépondérant : c'est entre ses mains que sont centralisés les dons offerts par les Juifs au culte du Dieu Yaho et d'autres contributions destinées à Ischmbéthel et à Anathbéthel.

Il semble donc avoir été le chef juif de la colonie; et il a exercé ses fonctions au moins douze ans, puisque notre document est daté de l'an V de Darius (11), et celui du pap. 1 de l'an XVII du même roi.

On remarquera le nom donné à la colonie juive, « l'armée juive ». Ainsi se trouve confirmée l'hypothèse que j'avais suggérée en même temps que d'autres de mes confrères. Les plaisanteries qui avaient salué cette conjecture étaient donc pour le moins imprudentes. Il faut s'en féliciter, car c'est la preuve que la méthode historique n'est pas une chimère décevante.

Ce titre d' « armée juive » revient d'ailleurs plusieurs fois dans les nouveaux papyrus (pap. 18 et 11) ; bien mieux, une fois en possession de cette clé, on déchiffre plus facilement d'autres pièces déjà connues et où l'on avait passé à côté de la vérité[1].

La résistance opposée à cette constatation se manifeste encore dans le ton avec lequel on parle de ces colons militaires si pacifiques, qui traitent dans leurs lettres et contrats de questions peu militaires[2]. Qu'on lise les papyrus qui proviennent des colons militaires grecs de l'époque ptolémaïque[3] et l'on verra que ceux-ci

1. Papyrus de Strasbourg, publié par Euting, reproduit par Ungnad, p. 8.
2. P. Lagrange, *Revue biblique*, janvier 1912, p. 128.
3. Théodore Reinach, *Papyrus grecs et démotiques recueillis en Égypte*, 1905.

sont tout autant pacifiques dans leurs écrits. Et pourtant on ne leur dénie pas pour cela leur caractère professionnel.

Hananiah, l'auteur de la lettre, est évidemment un Juif qui se trouve à la cour de Darius ou près d'Arsame, un des hauts fonctionnaires perses de l'Egypte. Comme on le verra tout à l'heure, il envoie à ses frères des instructions d'ordre religieux, qui visent toute la communauté juive. Son nom se rencontre dans le papyrus 11, dont le destinataire est également Yedoniah.

Là il est dit que, depuis sa présence en Egypte, les Juifs ont eu à souffrir des entreprises d'un ou de plusieurs desservants du dieu Khnoum. Il ne faut pas entendre par ces mots, comme le croit le P. Lagrange [1], que ses coreligionnaires l'accusent d'être un faux-frère, mais que son action a provoqué l'hostilité des prêtres égyptiens. Peut-être, si c'est le même personnage que celui de notre lettre, s'était-il livré à une propagande religieuse qui avait déplu aux prêtres égyptiens de l'île. La missive que nous étudions en ce moment serait la manifestation de ce zèle pieux.

On serait tenté de supposer que la forme plurielle אלהיא est le simple calque de אלהים, mais les pap. 5, 13 et 43 qui font suivre ce mot du verbe *au pluriel* attestent qu'il doit se traduire par « les dieux ». Dans l'un de ces documents (pap. 4), il est vrai, c'est un Mazdéen écrivant à un Mazdéen qui emploie cette formule. Seulement, ailleurs, c'est un Juif s'adressant à des Juifs qui s'exprime ainsi. A cela on peut et on doit opposer le fait que très souvent, au lieu *des dieux*, il y a dans la formule de salutation « le Dieu du ciel » אלה שמיא (1, 11, 14, etc.), et cela dans les papyrus les plus anciens. Cette inconséquence peut s'expliquer ainsi : propre aux non-juifs d'abord, la formule aura perdu avec le temps son cachet polythéiste et aura passé sans retouche aux Juifs d'Éléphantine, qui, comme nous le verrons, font preuve d'un éclectisme étrange.

Une autre explication est suggérée par les textes que nous étudierons plus loin : *les dieux* de la lettre d'Hananiah seraient bel et bien des divinités nommément désignées en certains documents, Béthel, Hérembéthel, Ischmbéthel, Anathbéthel, Anathyahou, adorées conjointement avec Yaho, le Dieu du ciel. Mais ici tout au moins, le fait serait bien extraordinaire : c'est au nom de ce Panthéon que Hanania donnerait à ses frères des instructions sur la manière de célébrer la Pâque ! Quelle que soit la manière dont il faille comprendre l'initiative de Hananiah, il est impossible de

1. P. 131.

supposer qu'il aurait recommandé cette fête en l'honneur de tous ces dieux. Il faut donc qu'ici, tout au moins, on se soit servi de la formule polythéiste comme d'une phrase stéréotypée, empruntée au style officiel, démonétisée par l'usage et ayant perdu avec le temps sa frappe étrangère.

3. **וכעת**, comme dans Ezra, 4, 17, doit se traduire par « etc. » ; c'est une variante de **וכענת**.

Le Darius qui écrit à Arsame ne peut être que Darius II ; l'année 5 de son règne correspond à 419/418.

Arsame, le Sarsamès de Ctésias, semble avoir été le préfet perse de l'Égypte. Il est encore à son poste en l'année 14 de Darius (pap. 1).

Que pouvait-il y avoir à la fin de la ligne 3 et au commencement de la l. 4 ? Si l'on doit lire **דיא**, ce mot est vraisemblablement la dernière partie de **יהודיא**, et comme la suite parle sans aucun doute de la fête de Pâque, on aura le droit de combler la lacune à peu près ainsi : « il a été envoyé une lettre touchant la fête de Pâque des Juifs ». S'il faut lire **ריא**, on supposera avec quelque chance de raison **פטיריא** « il a été envoyé une lettre au sujet de la fête des pains azymes ».

Cette lettre contenait elle ce qu'on va lire maintenant, ou les paroles qui suivent sont-elles le commentaire de Hananiah ? Dans le premier cas, c'est le roi qui enjoindrait aux Juifs de célébrer la Pâque à la manière dont il l'entend et qui devait être nouvelle pour eux. Hananiah ne serait qu'un organe de transmission, dont l'utilité n'est pas manifeste. Dans le second cas, Darius ne serait pas l'auteur responsable de toutes les instructions qui suivent ; la part revenant à l'interprète serait plus ou moins grande. Mais quelque réduit que soit le rôle du roi, il n'en est pas moins singulier : le roi de Perse s'immisce dans les affaires religieuses de ses sujets et juge à propos spécialement de donner des ordres a ses Juifs — Juifs colons d'Éléphantine ou Juifs de tout son empire — touchant une fête qu'ils doivent célébrer. Ce n'est évidemment pas de son chef qu'il prend ce soin ; c'est à l'instigation de certains Juifs qui jouissent de quelque crédit auprès de lui ou d'un haut fonctionnaire. En cela il montre un libéralisme qui n'est pas nouveau chez les rois de Perse : Cyrus en avait donné l'exemple, et l'Artaxerxès de Néhémie imita sa conduite.

A quel mobile obéissaient les Juifs qui avaient sollicité l'intervention du roi ? C'est ce que nous essaierons de déterminer après l'explication des lignes 4 et suivantes.

4. Ici viennent les instructions de Hananiah en conséquence de l'édit rendu par Darius.

Comme il est parlé du 15 à la ligne qui vient, ...ארב doit se lire ארבעת עשר יומן « quatorze jours » et il faut certainement ajouter : לניסן « dans le mois de Nisan ». Après ces mots il y a place encore pour l'indication de ce qu'on doit faire le 14 de ce mois ; le restant de verbe רו ou דו oblige à supposer un ordre exprimé après celui de compter 14 jours. Si רו est sûr, c'est la fin de תטרו « vous observerez » ; s'il faut opter pour דו, c'est תעבדו qu'on doit rétablir : « vous ferez ». Dans le premier cas, il aurait pu y avoir : « vous observerez la fête des azymes », d'après Exode, 12, 17 ; 23, 15 ; 34, 18. La prescription serait conforme à Exode, 12, 18, où il est dit : « Le premier [mois], le 14e jour du mois, au soir, vous mangerez des azymes ». Dans l'autre cas, il faudrait supposer le mot פסחא « la Pâque », avant תעבדו, comme dans ועשית פסח. Il existe justement un ostracon provenant d'Éléphantine où se lisent ces mots תעבדן פסחא [1]. Mais, même dans cette hypothèse, il n'est pas nécessaire de penser à la prescription d'immoler l'agneau pascal, le mot « Pâque » peut signifier la fête de Pâque.

Ce qui doit faire pencher la balance en faveur de la première hypothèse, c'est que, par la suite, il n'est parlé de la fête qu'en tant que fête des azymes

5. Il n'y a qu'une solennité qui dure du 15 au 21, c'est la Pâque. D'ailleurs à la ligne 8 le nom du mois est indiqué, c'est Nisan. Que devait-on faire du 15 au 21 Nisan ? Manger des azymes, d'après Exode, 12, 18, ou ne pas laisser subsister de levain, d'après le verset suivant, ce qui revient au même. Sur ce point, il ne peut y avoir le moindre doute.

6. On n'en saurait dire autant de la prescription qui figure en premier dans cette ligne. Si דכין est un mot entier, le sens serait : « Soyez purs ». Or, cette obligation n'était requise que pour l'immolation et la consommation de l'agneau pascal. Il faudrait donc supposer que, ce rite disparaissant, on a jugé à propos de transporter sur celui des azymes la prescription de la pureté. Que si דכין n'est que la fin d'un mot, il ne peut y avoir eu que שדכין « soyez en repos [2] », recommandation qui ferait double emploi avec celle qui suit ; en outre, ce verbe n'est pas celui qui est employé d'ordinaire pour « chômer ».

La suite se restitue sans peine, c'est ואזדהרו עבידה אל תעבדו « et

1. Samuel Daiches, *The aramaic ostracon from Elephantine and the festival of Passover*, dans *Proceedings of the Society of biblical archæology*, janvier 1912, XXIV, p. 17. Le même mot פסחא se lit encore sur l'ostracon 77 de Sachau (p. 236-238 ; Ungnad, 105).

2. Hypothèse de M. F. Perles.

prenez soin de ne faire aucun travail[1] ; cf. Deut., 16, 8. Mais il faut remarquer qu'ici encore la sévérité du Pentateuque est dépassée, car le chômage n'est requis que pour le premier et le dernier jours de la fête. Ce ne sont donc pas simplement les prescriptions de l'Exode et du Deutéronome qui sont portées à la connaissance des Juifs d'Éléphantine, mais quelque chose d'analogue. Pour ce qui concerne le dernier point, on peut même ajouter que ces instructions sont déjà celles du Talmud, car la Mischna interdit les travaux manuels pendant les demi-fêtes.

7. C'est une conclusion semblable qui ressort de l'examen de la défense dont il reste seulement la partie finale. Avant אל תשתו « ne buvez pas », il faut suppléer ושכר « boissons fermentées ». C'est justement l'interdiction qui se lit dans la Mischna de *Pesahim*[2].

Après les boissons fermentées viennent les aliments contenant du levain : « Et ne mangez rien de fermenté, חמיר — מחמצת ».

8. Les mots ...מערב שמשא rappellent Deut., 16, 6, בערב כבוא השמש, tout autant que Ex., 12, 18, ...בארבע עשר יום לחדש בערב עד יום האחד ועשרים לחדש בערב. Il y avait sans doute : « Et depuis le 14 à partir du coucher du soleil jusqu'au 21 Nisan. » Ces précisions étaient nécessaires à cause de la nouvelle défense qu'on va voir.

9. Cette ligne a paru à Sachau incompréhensible. Les mots עלו בתוניכם « entrez[3] dans vos chambres » lui ont rappelé והלכת לאהליך « et tu iras dans tes tentes » de Deut., 16, 7. Mais cette prescription serait en contradiction avec tout ce qui précède, car ce que le Deutéronome commande aux Israélites, c'est, après avoir consommé l'agneau pascal dans le lieu où est le temple, de retourner dans leurs foyers ! Or, jusqu'ici il n'a pas été question de l'agneau pascal, et, en outre, ces Juifs n'ont pas à se déplacer. A mon avis, avant עלו il faut mettre הה: et traduire : « ne faites pas entrer dans vos chambres ». On devine tout de suite ce qu'il est interdit de faire entrer dans ses demeures : c'est le levain. C'est la prescription : « pendant sept jours il ne se trouvera pas de levain dans vos maisons ». Ici la défense serait valable dès la veille, ce qui est logique, mais n'est pas dit dans le Pentateuque.

Les derniers mots de la ligne « et scellez entre les jours » paraissent défier toute explication. Toutefois l'expression insolite

1. M. Sachau, suivi par M. Lagrange, a traduit le premier mot : « Tenez-vous sur vos gardes » !

2. M. L.-H. Strack a émis la même conjecture, *Pesahim*, p. 7.

3. Et non *montez* !

בין יומי avec le sens de « dans l'intervalle » se retrouve pap. 36 : הן לא יהבת לך בין יומ... « si je ne t'ai pas donné dans l'intervalle... » Comme pis aller, je propose : « et scellez pendant les jours de la fête les chambres où il y a du levain ».

La ligne 11 est l'adresse.

Nous pouvons maintenant reprendre la question que nous avons laissée en suspens : à quoi tendaient toutes ces instructions et à quel mobile obéissaient ceux qui avaient sollicité et obtenu de Darius l'envoi d'une pareille missive?

D'après M. Steuernagel [1], notre document atteste l'introduction récente, vers l'an 420, de la fête des Maççot, jusque-là pratiquée seulement par les Israélites du Nord et inconnue du code sacerdotal. Il faudrait supposer que l'édit n'aurait pas été adressé uniquement aux colons d'Eléphantine, mais à tous les Judéens de l'empire perse.

Dans cette hypothèse, la fête des Maççot se serait, non substituée, mais ajoutée à la fête pascale. On devait savoir en haut lieu que les sacrifices étaient offerts dans le temple d'Eléphantine, que, par conséquent, l'agneau pascal y était immolé. Comment se fait-il donc que les instructions de Hananiah omettent toute allusion au rite pascal et n'établissent pas la suture entre le nouveau rite et l'ancien ? C'est ici, à mon avis, que se marque l'intention même des instigateurs de l'édit royal : la fête des Maççot doit évincer et remplacer la fête pascale. Et pourquoi ? Pour deux raisons, peut-être : 1° Parce que la fête pascale est une atteinte à la centralisation du culte à Jérusalem, une dérogation à la loi du Deutéronome ; 2° parce que l'immolation de victimes sanglantes fait courir un danger aux Juifs d'Egypte, et en effet, nous verrons plus loin qu'après la destruction de leur temple, les Juifs d'Eléphantine renoncent à l'idée de faire, sur l'autel restauré, d'autres offrandes que celle de l'encens et de la farine.

Un détail doit surtout retenir l'attention, c'est la qualité des destinataires de l'adresse : ce ne sont pas des *prêtres*, mais des *laïques*. On savait que les prêtres resteraient sourds à toute modification au culte ; c'est aux laïques qu'on recommande, avec l'appui du pouvoir séculier, de rentrer dans le giron de l'orthodoxie, en renonçant au sacrifice pascal pour ne célébrer que la fête des Maççot. Comme on avait tout lieu de supposer que ces Juifs relégués à l'extrémité de l'Egypte n'étaient pas versés dans la connaissance des rites, on

1. *Z. A. T. W.*, 1911, p. 310.

jugea à propos de les instruire de tous les détails de cette fête des Maççot qui devait succéder à celle de l'agneau pascal.

Il ne résulte donc pas de notre document que la fête des Maççot aurait été introduite à ce moment parmi les Juifs, mais que des *docteurs de la Loi*, défenseurs de l'orthodoxie, s'efforçaient par tous les moyens, en recourant au roi et en s'appuyant sur les laïques contre les prêtres, à rattacher à la doctrine officielle les enfants perdus du Judaïsme qui s'en éloignaient.

## Papyrus 5.

1 עבדיך ידניה בר גמ[ריה] שמה 1
2 מעוזי בר נתן שמה [1]
3 שמעיה בר חגי שמה 1
4 הושע בר יתום שמה 1
5 הושע בר נתון שמה 1 כל גברן 5
6 סונככן זי ביב בירתא [מה][חס]נן
7 כן אמרן הן מראן .....ן
8 ואגורא זי יהו אלהא זי.....
9 ביב בירתא כזי קדמ[ן ..]נה ·הוה
10 וקן תור ענז מקלו [ל]א יתעבד תמה
11 להן לבונה מנחה.....
12 ומראן אוריס יעב.....
13 נתן על בית מראן.....
14 שערן ארדבן אל[ף].....

### *Traduction.*

1 Tes serviteurs, Yedoniah fils de Guem[ariah], 1,
2 Maouzziah fils de Nathan, 1,
3 Schemayah fils de Haggaï, 1,
4 Hoschéa fils de Yatom, 1,
5 Hoschéa fils de Nathon, 1, en tout 5,
6 de Syène, [domici]liés à Éléphantine, la ville forte,
7 s'expriment ainsi : « Si notre seigneur [le trouve bon]
8 et que le temple du Dieu Yahou qui [a été détruit]
9 à Éléphantine la forteresse soit rebâti comme il était avant,
10 et qu'il n'y soit pas fait de combustion d'oiseaux, de taureaux ni de chèvres,
11 sinon d'encens et de farine.....
12 et que notre seigneur fasse.....
13 nous donnerons pour la maison de notre seigneur.....
14 mille artabes d'orge.....

*Commentaire.*

1. C'est le même personnage dont il vient d'être question et qui paraît avoir été l'ethnarque de la colonie juive.

2. מעוזי est le même que מעוזיה qui figure à côté de Yedoniah (pap. 10) et qui écrit à ses collègues (pap. 11).

3. C'est probablement le même qui est appelé שמוע בר חגי sur le pap. 17 en compagnie de Hoséa fils de Yatom.

4. Sur le pap. 17 le nom est orthographié ארשע, sous l'influence de l'araméen.

5. Ces deux Hoséa viennent à la suite de Yedoniah au pap. 15.

On notera que tous ces noms concordent avec l'onomastique des Judéens de l'époque d'Ezra et de Néhémie.

Les traits qui suivent chaque nom et qui expriment des unités, ont servi au scribe pour son addition.

6. נן de la fin doit bien se lire [מהחס]נן, comme pap. 7 et 27.

M. Sachau compare ce mot aux κληροῦχοι de l'époque ptolémaïque ; nous avions déjà proposé cette identification dans notre article, que M. Sachau n'a pas connu [1]. C'étaient les colons militaires possesseurs héréditaires de lots de terre individuels.

8. Il y avait ou בנה הוה « qui avait été construit », ou זי נדשוהי « qu'on avait détruit », comme pap. 1.

9. Lire בנה יהוה « qu'il soit rebâti ». Cf. pap. 1.

10. קן « nid », oiseaux. M. Halévy a proposé d'y voir le correspondant araméen de צאן « menu bétail », le ק = ע araméen = צ hébreu, comme ארקא — ארעא — ארץ. La forme מקלו ne s'explique pas bien, mais le sens n'en est pas douteux [2].

12. Le mot אריס ou אדיס pourrait être un nom propre, mais ce nom est inconnu. D'autre part, ce personnage figurerait dans ce document seulement et tiendrait la place d'Arsame. Il est donc plus vraisemblable, ainsi que le croit M. Sachau, que c'est un substantif. Serait-ce le grec οὖρος « gardien, surveillant », d'origine inconnue, qui s'est peut-être conservé dans אריס ?

13. C'est la proposition principale, à laquelle est subordonné tout ce qui précède. Il est à supposer que כתן est une faute pour כנתן.

Cette pièce, comme celles qu'avait déjà publiées M. Sachau, est relative à la restauration du temple d'Éléphantine. L'ethnarque

1. *Revue*, LIV, p. 44.

2. M. Lagrange traduit : « Et des paires de pigeons... *ne sont pas offerts*. » C'est un contre-sens.

des Juifs et les prêtres avaient demandé à Bagoas, préfet de la Judée, l'autorisation de relever leur édifice religieux et d'y offrir de nouveau des sacrifices. Pareille requête avait été adressée à Yohanan, le grand prêtre de Jérusalem, mais était restée sans réponse. Dépendait-il du gouverneur de la Judée de donner des ordres au préfet de la Haute-Egypte? Peut-être les Juifs le croyaient-ils, en tout cas. Cette démarche eut le résultat qu'on connaît déjà : le délégué de la colonie, qui avait apporté la supplique à Bagoas, ainsi qu'à Delaïah et à Schelémiah, fils de Sanballat, gouverneur de Samarie, rapporta un memento contenant les paroles que Bagoas et Delaïah l'autorisaient à dire à Arsame, préfet de la Haute-Egypte. La restauration du temple devait être permise, ainsi que l'offrande de l'encens et l'oblation de farine. On n'avait pas fait attention à la variante que présente le memento par rapport à la demande : il n'y est plus question de sacrifices. On pouvait croire à une omission involontaire du rédacteur. On voit aujourd'hui qu'il n'en est rien ; ce silence est voulu et équivaut à un refus formel. Dans le papyrus que nous expliquons en ce moment, ce sont les Juifs eux-mêmes qui écartent la faculté de faire des sacrifices sanglants [1].

Pourquoi Bagoas, qui était un Mazdéen, et Delaïah, qui était un Samaritain, s'avisent-ils d'un pareil scrupule? Ce n'est pas certainement pour défendre les droits et prérogatives du temple de Jérusalem. D'ailleurs, l'oblation de farine était aussi proscrite que les sacrifices sanglants en dehors du sanctuaire central. C'était donc un intérêt purement temporel qui les guidait. Ils avaient dû s'enquérir des causes de la destruction du temple d'Eléphantine et des motifs qui s'opposaient sur place à la restauration du culte tel qu'il y était pratiqué auparavant. Cette enquête avait probablement révélé que, si les prêtres de Khnoum avaient poussé à la démolition de l'édifice sacré des Juifs, c'était à cause des sacrifices sanglants dont il était le théâtre. Sans doute, il n'est pas avéré que le sacerdoce de cette divinité égyptienne au commencement du v[e] siècle ait prohibé toute immolation d'animal vivant. Cependant la supposition en est très vraisemblable. « De tout temps le rituel sacrificiel a été peu développé en Egypte. Aussi Josèphe peut-il voir dans la polémique anti-sacrificielle d'Apion une preuve de son origine égyptienne [2]. De son côté, Macrobe [3] soutient que les

1. Pour M. Lagrange, « le texte est vraisemblablement une réclamation des chefs de la communauté contre la restriction capitale apportée à leur culte » (p. 130). C'est, à mon avis, se méprendre complètement sur le sens de leur démarche.

2. *Contre Apion*, II, XIII, 138.

3. *Saturnales*, I, VII, 14-15.

Egyptiens ont horreur des sacrifices sanglants et n'offrent à leurs dieux que l'encens et les prières. L'allégation est sans doute fausse, mais elle trahit l'impression laissée sur les Grecs par la parcimonie des Egyptiens dans la pratique de l'immolation. En tout cas, l'examen des monuments montre que le sacrifice de la victime à l'intérieur du temple est un fait exceptionnel[1]; qu'aux anciennes époques l'holocauste était inconnu dans le rituel des dieux indigènes et réservé aux dieux du dehors, que, si à partir du Nouvel Empire, l'usage s'est implanté dans le culte[2], c'est peut-être sous l'influence syrienne. Le sacerdoce de Khnoum était probablement resté fidèle au vieux rituel, hostile à l'holocauste et rebelle aux infiltrations sémitiques. Nos papyrus marqueraient ainsi une date dans l'histoire religieuse de l'Egypte méridionale, naturellement soustraite par l'éloignement à la contagion des rites syriens, si fortement accusée dans le Nord par l'emprunt du mot *Kalil*, qui dans les documents démotiques rend l'idée d' « oblations solides[3] ».

Mais une autre considération a pu donner plus de poids au scrupule des fonctionnaires perses, au moins pour ce qui concernait Eléphantine. Le mazdéisme réprouve les holocaustes, parce que le contact de toute charogne souille le feu. Il est à ce point de vue très digne de remarque que notre papyrus, parlant des sacrifices sanglants, emploie le terme מקלו, qui vise la *combustion par le feu*. Les agents du pouvoir défendaient donc la religion de l'Avesta. Ce fait, s'il était avéré, marquerait, lui aussi, une date importante dans l'histoire du mazdéisme. Jusqu'ici on cherchait en vain un point de contact entre les Achéménides et l'Avesta, qui paraît tout à fait ignorer ce gouvernement. Notre papyrus établirait ce lien. C'est l'opinion de M. Meillet, à qui nous avions signalé cette particularité de notre texte. Il est vrai qu'une pareille susceptibilité religieuse jurerait avec la tolérance habituelle des Achéménides. Mais cette tolérance, ils semblent bien l'avoir abdiquée en la circonstance, puisque les Juifs eux-mêmes s'inclinent devant l'impossibilité du rétablissement des holocaustes.

A quel moment se place la démarche de Yedoniah et consorts, avant ou après la réception du memento apporté par le délégué de la communauté ? Ce ne peut être qu'après l'insuccès partiel de la requête signée par les prêtres et les laïques. Il semble qu'on ait

1. Jéquier, dans *Sphinx*, t. XIV, p. 178 s.
2. Erman, *Aegypt. Religion*, 2e éd. p. 59.
3. Je dois ces renseignements à l'obligeance de M. Isidore Lévy.

jugé nécessaire une nouvelle tentative auprès du fonctionnaire compétent — en l'espèce sans doute, Arsame, — celui-ci n'ayant pas été suffisamment convaincu par l'avis de Bagoas et de Delaïah : l'offre qui termine notre lettre devait avoir plus de force persuasive. Cette offre est faite uniquement par des laïques : les prêtres ne pouvaient pas décemment se rallier à une atteinte portée à la dignité du culte qui leur était confié. L'initiative de ces Juifs, qui se passent du concours du sacerdoce et qui croient pouvoir décider de choses religieuses, est également une date. Il ne faudrait pas assurément la mettre en parallèle avec l'évolution des idées que nous constatons plus rard en Palestine, mais elle traduit une poussée de laïcisation analogue.

### Papyrus 18.

Le papyrus 18 est la pièce capitale du lot.

Il contient sept colonnes sur le recto, et une sur le verso. A cheval sur les colonnes 1 et 2 se lisent ces mots, qui forment l'en-tête :

ב 3 לפמנחתף שנת 5 זנה שמהת חילא יהודיא זי יהב כסף ליהו
אלהא לגבר כגבר כסף ש 2

« *Le 3 Phamenot de cette année 5. Noms de l'armée juive qui a donné de l'argent pour le Dieu Yaho, à raison de 2 sicles d'argent par personne.* »

Puis viennent les noms, que nous ne jugeons pas nécessaire de reproduire [1] ; beaucoup, d'ailleurs, ne sont plus lisibles.

Parmi les donateurs figurent des femmes ; même le premier nom est celui de la sœur de Yedoniah. Il ne faut pas s'en étonner ; les colons recevant, pour prix de leurs services, des propriétés héréditaires, les filles avaient part à leur succession et, à ce titre, formaient des contribuables.

1. Noms nouveaux : 1. משלמת (fém.), 2. חרמן, 3. אלנורי... (sûrement ביתאלנורי, car il n'y a pas de noms théophores avec אל), 4. פלוליה, 5. שמוח, 6. הדדנורי (cf. pap. Cowley, B, 1 *a*), 7. גדול. 8. הצול, 9. סימך, 10. ונה (cf. וניה. Ezra, x, 36), 11. יהוטל (cf. אביטל), 12. סגרי, 13. משלך. 14. פוסי. 15. מנחמת (fém.), 16. אסחח (égyptien), 17. מפחח (fém.). 18. טסהז (étranger, sans doute), 19. יהושמע, 20. שבית, 21. נרי (cf. נריה), 22. יחנול, 23. אביהי (fém.), 24. נהבת (fém.), 25. יהוחן (*id.*), 26. צפליא (probablement צפוליה), 27. סלוה (fém.). 28. אבעשר (fém.), 29. יהועלי (fém.), 30. עמניה (cf. עמנואל). 31. ענתי. 32. פנוליה 33. קון, 34. יהוישמע. — Ces noms sont très souvent groupés d'après la parenté des donateurs, par exemple, col. 2, 7, Menahem, fils de *Haçoul*, 10, Meschoullam, fils de *Haggai*, fils de *Haçoul*, 11, Haçoul, fils de *Haggai*, fils de *Haçoul* : col. 4, 1, Hoschéa, fils de *Sagri*, 9..... fils de *Sagri* ; 6, Schalom, fils de *Zecharia*, 7, Menahem, fils de *Zecharia*, etc.

Chaque nom est suivi de l'indication de la somme versée, la même pour tous, à savoir deux sicles d'argent. Quelquefois cette mention est accompagnée du mot לה « pour lui », dont le sens n'est pas clair.

Après chaque dizaine de noms, le scribe a inscrit en marge le chiffre de la dizaine, de même qu'il a mis le chiffre 1 devant chaque unité. Par erreur, à la colonne 3, il a écrit 20, au lieu de 40. Le dernier chiffre est 90, plus une unité. En raison de l'erreur que nous venons de signaler, la liste comprend donc en tout cent onze noms d'hommes et de femmes.

La colonne 7 contient d'abord un état des sommes recueillies, puis viennent encore sept noms. Enfin, au verso, se lisent encore trois noms dans une liste qui diffère, à certain point de vue, des précédentes.

La 7e colonne débute ainsi :

1 כספא זי קם יומא הו ביד
2 ידניה בר גמריה בירח פמנחתף
3 ככף כרשן **31** שקלן **8**
4 בגו ליהו כ **12** ש **6**
5 לאשמביתאל כרשן **7**
6 לענתביתאל ככף כרשן **12**

« *L'argent qui se trouve aujourd'hui dans la main de Yedoniah, fils de Guemariah, au mois de Phamenoth, est en argent : 31 kéresch et 8 sicles, à savoir : pour Yaho, 12 kéresch, 6 sicles ; pour Ischmbéthel, 7 kéresch : pour Anathbéthel, 12 kéresch d'argent.* »

Le kéresch valant dix sicles [1], si chacun des cent vingt et quelques souscripteurs a donné deux sicles, nous sommes loin des 318 sicles accusés par le total. Mais réservons ce point.

Ce qu'il faut noter, c'est que l'onomastique de cette liste est franchement et uniquement juive [2]. Il n'y a donc pas à soupçonner parmi ces contribuables un fort contingent d'étrangers.

Or, quel n'est pas notre étonnement de voir tout d'un coup ces

1. C'est ce que l'on voit par les pap. Cowley, entre autres G.

2. Mais il faut noter que manquent, col. 1, 10 noms sur 20 ; col. 2, 6 sur 16 ; col. 3, 14 sur 22 ; col. 4, 7 sur 22 ; col. 5, 2 sur 18 ; col. 6, 4 sur 19 ; col. 7, 2 sur 7. Les nos 2, 3, 6, 14, 16, 18, 30 de la liste donnée plus haut, p. 175, note 1, qui sont sûrement d'importation étrangère, sont les noms des *ascendants* des donateurs, et il est extrêmement probable que ces ascendants, nés en dehors du Judaïsme, étaient entrés par le mariage dans la communauté des fideles du Dieu Yaho. — נבבך, lu par M. Ungnad, col. 1, 8, est loin d'être assuré.

Juifs offrir leurs dons à des divinités étrangères, et à des divinités dont le nom n'était même pas connu jusqu'ici ! Ces colons, qui possédaient un temple consacré au Dieu Yaho, le Dieu du ciel, qui correspondaient avec le grand prêtre de Jérusalem, étaient donc des polythéistes, qui ne se doutaient même pas de leur hétérodoxie !

Le premier de ces noms divins est composé de deux éléments : אשם et ביתאל.

אשם se retrouve dans un certain nombre de noms théophores, pap. 24 : אשמכדרי et אשמרם. Ce sont des noms babyloniens : *Ischoum-koudourri* et *Ischoum-ramou*. Ischoum est un dieu de la peste, chez les Babyloniens.

ביתאל a ici le sens de *dieu* ; c'est un nom propre devenu nom commun. Que Béthel ait été à l'origine une divinité particulière, c'est ce que la Bible atteste déjà, par exemple, Genèse, XXXI, 13, האל ביתאל « le dieu Béthel » ; *ib.*, XXXV, 7, אל בית־אל « le dieu Béthel » (nom de lieu), ou אלהים בית־אל, *ib.*, 15 ; I Sam., X, 3, האלהים ביתאל « le dieu Béthel » (nom de lieu également). On peut même se demander si la localité dénommée בתואל « Bathuel » et voisine de חרמה (I Chr., IV, 30) ne doit pas être identifiée avec בית־אל de I Sam., XXX, 27, voisine également de חרמה. En tous cas, Jérémie (XLVIII, 13) fait de Béthel le dieu des Ephraïmites, qui a déçu la maison d'Israël, comme Camosch a déçu Moab.

Ce Béthel figure dans un grand nombre de noms théophores de nos papyrus : ביתאלנתן « Béthel a donné » (pap. 34), ביתאלעקב « Béthel a récompensé » (pap. 17), ביתאלתקם (?) (pap. 25)[1] ; cf. ביתאלשזב « Béthel a sauvé » (ostracon, *C. I. S.*, II, I, 154, à côté de ביתאלנתן), ביתאלדלני « Béthel m'a sauvé » (*ib.*, n° 54). Il est associé à une autre divinité, חרם : חרמביתאל « Hérembéthel » (pap. 27).

Anath ענת, qui vient à la suite de אשם dans notre liste de donateurs, est une divinité connue. C'était une déesse guerrière, révérée en Égypte comme en Assyrie ; dans une inscription bilingue de Chypre, elle est identifiée avec Athéné. Elle a laissé son nom à une localité de la tribu de Nephtali בית ענת, Juges, I, 33, peut-être identique avec בית ענות (Jos., XV, 59) de la tribu de Juda.

Le pap. 32 montre un Juif prêtant serment, dans un différend avec un autre Juif, au nom de ענתיהו « Anathyaho ».

Anath est donc la parèdre de Béthel, si Béthel est un nom propre, ou de Yaho.

1. Celui qui porte ce nom est un *centenier* non-juif.

Ce panthéon est encore plus riche que ne laisse supposer le papyrus que nous étudions en ce moment. Le pap. 27 nous montre, en l'an 4 d'Artaxerxès Longuemain (460), un Juif du nom de Malkiah, clérouque d'Eléphantine, citant un de ses compagnons devant « le dieu Hérembéthel חרמביתאל ». C'est encore une divinité nouvelle, qu'il faut probablement rapprocher de קדש, Kadesch, et son nom figure également dans l'onomastique de nos papyrus (pap. 34). A ce propos, on se demandera si la localité חרמה, située près de Béthel ou Bathuel, ne tient pas son nom du dieu חרם qui y était primitivement adoré.

Le polythéisme de la colonie juive est encore attesté par l'emploi de ces noms de dieux dans les noms propres juifs. Ainsi, la pièce formant le pap. 34 est rédigée par un scribe juif, Maouzziah, fils de Nathan, fils d'Ananiah, et signée par des témoins juifs. Or, parmi ceux-ci figurent ביתאלנתן בר יהונתן « Béthelnathan fils de Yehonathan », et חרמנתן בר ביתאלנתן בר צחא « Héremnathan, fils de Béthelnathan, fils de Saho ». Le premier de ces témoins, quoique fils de Yehonathan (« Yaho a donné »), s'appelle Béthelnathan (« Béthel a donné »). Quant au second, il est le petit-fils d'un Égyptien, et il peut se dire « le don de Hérem », fils du « don de Béthel » !

Tels sont les arguments qui font croire au polythéisme des Juifs d'Eléphantine.

On conviendra que ce polythéisme est d'espèce rare, puisqu'il ne comporte aucune représentation des divinités adorées. Tout au moins n'est-il jamais question de statues de ces dieux. Pour le dieu Yaho, il ne saurait y avoir le moindre doute, car, dans la longue description des objets de son temple qui ont été pillés ou incendiés, il n'est aucunement fait mention d'idoles. Le fond de la population, d'origine judéenne, comme l'atteste l'onomastique, était donc hostile à l'idolâtrie.

Ce polythéisme spiritualiste, d'autre part, n'a pas submergé le culte particulier des Judéens, qui ont pour Dieu Yaho, le Dieu du ciel. En effet, qu'on fasse la statistique des mentions de Yaho, soit dans les papyrus Sachau[1], soit dans ceux de Cowley[2], et l'on constatera que dans la majorité des cas, c'est le dieu par excellence. Au surplus, le temple de la colonie juive, c'est celui de Yaho.

1. Pap. 1, 2, 5, 11, 18, 36, 43, 60.
2. B, E, J.

Même dans notre liste de dons, l'en-tête est significatif : la collecte est faite pour Yaho, et c'est seulement par surcroît que Ischmbéthel et Anathbéthel figurent à la suite. Si l'opération à laquelle présida Yedoniah, l'ethnarque juif, avait visé le culte commun de ces trois divinités par les Juifs, elle n'aurait pas été signalée par les mots : « Noms de l'armée juive *qui a fait des dons au Dieu Yaho.* » Il n'y avait aucun motif d'exclure les autres divinités. A quelque solution qu'on se rallie, il faudra tenir compte de cette circonstance.

Du dieu qui suit Yaho dans notre document, Ischmbéthel, on peut presque assurer qu'il n'avait pas été adopté par les Judéens, puisqu'il n'est même pas entré dans leur onomastique. Il est resté celui d'autres mercenaires qui vivaient dans la colonie juive. Ces soldats non-juifs peuvent être babyloniens, comme semble l'indiquer le pap. 24. Mais il y a plus de raisons de croire que ces adorateurs d'Ischmbéthel sont des Syriens du Nord. En effet, cette divinité était l'objet d'un culte dans la région d'Alep. C'est ce qu'aucun des savants qui ont étudié notre document n'avait encore trouvé et, si nous-même le savons, c'est grâce à une communication de notre excellent collaborateur, M. Isidore Lévy. Une dédicace de Kefer-Nebo (près d'Alep) est ainsi conçue :

Σειμίῳ καὶ Συμβετύλῳ καὶ Λέοντι θεοῖς πατρῴοις [1].

ΣUMBETULOS est certainement identique à אשמביתאל.

Le texte est, il est vrai, tardif, puisqu'il date de l'an 223 de l'ère chrétienne, mais personne ne soutiendra que cette divinité ait été apportée en cette localité par des mercenaires syriens retour de la Haute-Egypte. C'est un dieu local, comme l'atteste l'adjectif πατρῷος. C'est donc la Syrie qui est la patrie d'origine des dieux où entre le composant Béthel — Ischmbéthel, Anathbéthel et Hérembéthel — et comme il est extrêmement invraisemblable que le Béthel du mont Ephraïm soit pour quelque chose dans la dénomination du dieu de la région d'Alep, il n'y a pas plus de raisons pour qu'on attribue à des colons éphraïmites l'introduction des dieux Ischmbéthel et Anathbéthel dans la colonie d'Eléphantine.

L'adoration de Hérembéthel par les Juifs paraît plus assurée, puisque ceux ci jurent par son nom. Reste à savoir si cette affirmation est bien fondée. Or il n'en est rien. En effet, le texte qui doit énoncer ce fait dit plutôt le contraire. C'est le pap. 27 de l'an 4

1. *Bulletin de correspondance hellénique*, 1902, p. 182.

d'Artaxerxès, qui a pour sujet la plainte d'un Juif, nommé Malkiah, fils de Yoschibiah, appartenant à la compagnie araméenne, et domicilié à Eléphantine, contre un de ses compagnons de la même compagnie, dont le nom, incomplet d'ailleurs, indique l'origine non-juive : תפרד. Celui-ci était entré par effraction chez Malkiah, avait battu ou violenté sa femme et s'était emparé de ses biens. Il avait même poussé l'audace jusqu'à porter plainte contre le Juif. Malkiah avait été cité par lui devant son Dieu pour prêter serment. Se retournant contre le plaignant, le Juif le cite devant le dieu Hérembethel pour qu'il jure n'avoir commis aucun des délits dont lui, Malkiah, l'accuse. C'est ainsi qu'il faut comprendre ces mots :

עבדת שאיל[א] ומקריא על אלהן [1] מטא עלי בדינא אנה מלכיה
אקרא לך על חרמביתאל אלהא בין .. לאמר...

Hérembéthel est donc le dieu particulier de ce colon, d'origine non juive.

Il ne reste donc pour attester la naturalisation juive de cette divinité d'origine inconnue que sa présence dans un nom théophore חרמנתן. On verra plus loin ce qu'il faut penser de ces sortes de noms.

Anathbéthel a peut-être aussi sa trace dans un nom juif, celui de ענתי (pap. 18), mais comme c'est celui d'un *ascendant*, on n'en saurait rien déduire.

Ce qui est plus probant c'est qu'un Juif, en contestation avec un autre Juif, jure par Anathyaho. Voici le texte qui offre ce renseignement :

1 מר ________ מנחם בר שלום בר
2 הו ________ ימא למשלם בר נתן
3 בר ________ במסגדא ובענתיהו
4 ח̄ ________ לאמר

*Ser[ment..... que] Menahem, fils de Schalom, fils de Ho.....* [2] *a prêté à Meschoullam, fils de Nathan, fils de* [3]*..... par le lieu de prosternation et par Anathyaho..... en ces termes.*

1. Cf. pap. 34 : לך בידהו אלהא... où le défendeur est Juif, Mahésiah, de la compagnie araméenne de Syène. — M. Sachau a mal compris ce passage : pareillement M. Lagrange, qui traduit : « Je fais une demande et une assignation par devant notre dieu, venant par devers moi en jugement, moi, Malkiah, je t'assigne. » Je traduis : « Tu as fait une plainte, et une assignation par devant notre dieu m'a touché. Selon le droit, moi, Malkiah, je t'assigne par devant le dieu Hérembéthel à l'effet de dire... »

2. Il y avait ensuite probablement un complément d'etat-civil.

3. Même observation.

Les mots במסגדא ובענתיהו sont quelque peu énigmatiques, et ont déjà été interprétés de plusieurs façons. On a voulu voir dans le premier le lieu où s'est prêté le serment. Mais cet emplacement avait-il besoin d'être spécifié ? Et si c'était le temple, pourquoi au terme technique אגורא, ou encore בית מדבחא, a-t-il été substitué celui de מסגדא ? Serait-ce que notre document serait postérieur à la destruction du temple d'Eléphantine, et « le lieu de prosternation » aurait-il succédé au temple, qui n'aurait pas été rebâti ? Mais si tel était le sens de la phrase, la copule devant Anathyaho ne se comprendrait plus. Cette seule considération doit faire écarter l'hypothèse.

On a rappelé, à ce propos, l'expression courante au Ier siècle de l'ère chrétienne « jurer par le temple », qui se lit dans Matthieu, 23, 16 (ἐν τῷ ναῷ), ou encore « par l'autel » (ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ (*ib.*, 18)[1]. Mais, en pareil cas, on ne jurait pas à la fois « par le temple » et « par Dieu ».

Enfin, on a cité une inscription nabatéenne portant : וילען דושרא ומותבה... « Que maudissent Douschara et son trône », inscription que M. Clermont-Ganneau a commentée en y comparant le Ζεὺς Μάδβαχος = מדבח et le Ζεὺς βωμός. Mais ici encore la construction de la phrase serait insolite.

A ces difficultés s'ajoute celle-ci, que toujours dans nos papyrus le nom du dieu par lequel on jure est suivi de אלהא ou אלהתא. Or, après ענתיהו vient une lettre qui ne peut être un א, ce qui écarte cette lecture.

Notre texte n'offre donc pas toute la clarté désirable.

Il est rendu plus obscur encore par la ligne 7, où se lisent ces mots : פמסי אבוך « ton père Pamasi ». Comment Meschoullam peut-il être à la fois le fils de Nathan et de Pamasi ? La même personne aurait-elle porté deux noms? Si ce Meschoullam n'est pas nécessairement Juif, il n'est plus sûr que le dieu par lequel l'adversaire jure soit celui des Juifs, car, dans les contestations avec de non juifs, on ne reculait pas, dans la colonie, à prendre à témoin la divinité de ceux-ci[2]. Il est vrai que, si ce dieu n'appartenait pas au culte juif, il ne contiendrait pas le nom Yaho. A cette objection, dont la gravité est indéniable, on peut répondre que peut-être l'adoption de Yaho est l'œuvre des colons non judéens. Le spectacle auquel nous font assister nos papyrus est celui d'un syncrétisme naïf; dieux et noms propres s'échangent

1. Strack, *Z. D. M. G.*, LXV, p. 829.
2. Pap. Cowley F., 5, une Juive jure à un Égyptien par sa déesse Sathi.

sans scrupules. Un Babylonien s'appellera ביתאלתקם ou ביתאלתדן, associant à un nom de dieu étranger un mot babylonien, ou נבונתן, composé de Nebou et du verbe hébreu נתן, ou encore הדדנורי Hadad-nouri (pap. Cowley B), formé de Hadad, divinité essentiellement syrienne.

Au surplus, à supposer que Anathyaho ait été la parèdre de Yaho vénérée comme telle par des Juifs, comment s'expliquer la rivalité de celle-ci avec Anathbéthel ? L'une et l'autre se partageaient-elles les faveurs de la colonie, ou ne formaient-elles qu'une seule et même entité? En ce cas, Béthel et Yaho seraient synonymes. Quelle invraisemblance! N'est-il pas plus naturel que ce soit du dehors qu'on ait associé cette divinité soit à Béthel, soit à Yaho?

Nous passons maintenant à l'argument tiré de l'onomastique. M. Sachau, tout le premier, a déjà exprimé ses doutes sur la valeur de ce critérium. S'appeler Isidore, dit-il avec raison, n'est pas la preuve qu'on adore Isis[1]. Or, il semble bien que les noms théophores étaient aussi usés en ce temps qu'ils le sont de nos jours. Quand Yehonathan appelait son fils Béthelnathan, ce n'était pas, sans doute, parce qu'il croyait pour celui-ci à une faveur spéciale de Béthel ; ou, quand Béthelnathan donnait à son fils le nom de Héremnathan, ce n'était pas qu'il lui attribuât une autre origine. Il n'y a dans ces rencontres ni trace d'évolution, ni signe de variation. Tous ces noms devaient avoir perdu leur effigie et s'employaient communément l'un pour l'autre.

Il nous est maintenant plus facile de résoudre le problème d'arithmétique que soulève le total des sommes recueillies par Yedoniah.

M. Sachau avait admis le rapport de 1 à 10 entre le sicle d'argent et le kéresch, rapport qui, comme nous l'avons rappelé, est attesté par les papyrus Cowley. Il s'était trompé, paraît il ; à l'époque achéménide, ce rapport, dit M. Nau[2] d'après M. Decourdemanche[3], était de 1 à 20 : il y avait 20 sicles d'argent dans un kéresch, ou darique d'or. Or s'il en est ainsi, les 12 kéresch + 6 sicles (= 246 sicles) offerts à Yaho, représentent à peu près la contribution (à raison de 2 sicles par personne) de la centaine de Juifs énumérés dans la liste. Conséquemment, les sommes vouées à Ischmbéthel et à Anath-

1. Au pap. 20, parmi une longue liste de Juifs, on lit le nom de *Pahnoum*, fils de Zaccour (Pa-Hnoum, qui appartient à Khnoum), et de *Patihnoum*, fils de Hori (Peti-Hnoum, que Hnoum a donné). De la même façon, un Nabounathan a pour fils un Petisis (= Isidore), pap. Cowley, F.

2. *Journal asiatique*, nov.-décembre 1911, p. 661.

3. *Traité pratique des poids et mesures des peuples anciens*, 1909, p. 17.

béthel émanaient d'autres colons que des Juifs proprement dits.

Il est indéniable, au surplus, que d'autres que des Juifs ont pris Yedoniah pour collecteur de leurs souscriptions. En effet, à la colonne 8 (au verso) de notre papyrus on lit :

1 בגפרן בר ושחי כ ש 2 לאנדם
1 ושחי בר זרמד כ ש 2 לה

« Bagapharn fils de Vaschehi, deux sicles d'argent pour אנדם, Vaschehi fils de Zarmad, deux sicles d'argent, pour lui. »

Ces deux donateurs sont sûrement Perses. Bagapharn est Bâgapharna (Magapharnès) ; il figure dans le pap. 7 à côté de Napiau, le commandant de l'armée de Syène, qui détruisit le temple d'Éléphantine.

Aussi bien donc que ces deux Mazdéens ont versé une cotisation à Yedoniah pour un objet que désigne sans doute le mot אנדם ou אנרם, dont le sens est inconnu, d'autres, dont les noms ne sont pas inscrits sur la liste, ont pu charger l'ethnarque juif du soin de remettre à qui de droit les sommes vouées à leurs divinités particulières.

Ces autres soldats-colons qui étaient établis à côté des adorateurs de Yaho avaient apporté leur quote-part de divinités particulières dans ce milieu hétérogène : dieux égyptiens, babyloniens, syriens et israélites se sont mêlés et appariés dans ce monde de mercenaires qui rappelle les armées du moyen âge ; les mariages mixtes ont été certainement un des facteurs essentiels de cette fusion.

Il est digne de remarque que dans ce capharnaüm les Phéniciens ne jouent aucun rôle : il n'y a même pas dans l'onomastique de ces colons d'origines si diverses la moindre trace de Baal. Aussi, les ostraca ou estampilles de jarres qui portent des inscriptions phéniciennes doivent-ils être assignés, comme l'a très bien vu M. Lagrange, soit au lieu de fabrication de ces objets — ce qui me paraît le plus probable — soit à l'éviction des premiers colons judéens-israélites par des troupes phéniciennes.

Une autre remarque appelle l'attention, c'est l'absence complète du nom divin El ; aucun des nombreux théophores qui illustrent ces papyrus ne renferme cet élément, si fréquent cependant dans l'onomastique biblique [1]. Que prouve cette exclusion, qui n'est pas fortuite ?

1. אלתדן (pap. 16), qu'on a comparé à *Nabou-taadannou*, serait le seul exemple, et il est singulièrement douteux. Il faut probablement rattacher ce nom à בית qui précède et lire *Bétheltadan*.

En tout cas, le spectacle de la colonie d'Eléphantine est un commentaire éloquent des prophètes et en particulier de Jérémie. Il ne peut plus être douteux aujourd'hui que leurs harangues n'aient été inspirées par le contraste entre leur idéal et la conduite de nombre de leurs frères. Ce ne sont pas des compositions à froid, passe-temps de dilettante, rédigées longtemps après la disparition de tout polythéisme parmi les Juifs ; c'étaient des manifestes visant des êtres en chair et en os.

Israel Lévi.

# LES JUIFS

ET

# LA CONVOCATION DES ÉTATS GÉNÉRAUX

## (1789) [1]

La nouvelle de la convocation des États généraux [2], promise et attendue depuis quelque temps, produisit le plus vif enthousiasme. Si le gouvernement attendait de la tenue des États la solution des difficultés financières, le peuple en espérait la fin de ses maux. Tous les sujets étaient invités à présenter leurs doléances et leurs vœux, la nation entière voulut être entendue. La France recouvra la voix et elle parla !

Dans cette vaste consultation nationale que devinrent les Juifs ? Quoique le judaïsme fût légalement proscrit en France, il y avait alors en Alsace et en Lorraine, à Bordeaux et à Bayonne, à Paris enfin et dans quelques autres villes, plus de 35,000 Juifs, qu'on ne pouvait ni assimiler aux autres Français, ni traiter comme de véritables étrangers. Que pensaient de ces « hôtes » les populations au milieu desquelles ils vivaient ? Que réclamèrent-elles pour ou contre eux ? Quelle était l'origine de ces réclamations et quelle en fut l'influence ? — Et les Juifs, de leur côté, quel fut leur rôle et quelle leur attitude ? Demandèrent-ils à participer aux opérations

1. Leçons faites à l'École Rabbinique de France (cours d'histoire et de littérature juives), — soit dit parce que la forme de ces leçons a été respectée ici.

2. On trouvera tous les actes dans l'ouvrage capital d'A. Brette, *Recueil de documents relatifs à la convocation des États généraux* (Paris, 1894 et s. ; 3 vol. parus). Comme M. Brette, nous entendons par convocation toutes les opérations concernant la convocation des électeurs, la rédaction des cahiers et l'élection des députés.

de la convocation ? Y furent-ils admis et, là où ils en furent exclus, comment s'y prirent-ils pour faire entendre leurs vœux et quels étaient ces vœux? Que voulait-on des Juifs et que voulaient-ils eux-mêmes?

L'examen de ces deux questions est l'introduction nécessaire d'une étude sur l'histoire des Juifs de France sous la Révolution. Aussi ont-elles été traitées par les derniers historiens de l'émancipation des Juifs, M. Ph. Sagnac[1] et M. Ferdinand-Dreyfus[2], mais assez sommairement, comme il convenait à leur cadre. Le sujet n'est pas neuf; toutefois, en étudiant attentivement les documents publiés jusqu'ici, en en ajoutant quelques-uns restés inédits, on peut compléter, préciser et rectifier ce que l'on sait sur l'une et l'autre question.

## I. — Les cahiers de 1789 et les Juifs.

Pour connaître l'état de la « question juive » en France à la veille de la Révolution, interrogeons les cahiers, les fameux cahiers de 1789, du moins ceux qui ont été conservés et publiés[3]. Pour les bien comprendre, rappelons-nous le régime légal des Juifs, auquel les cahiers se réfèrent quand ils ne l'éclairent pas, et, comme la condition des Juifs différait dans chaque province où ils étaient tolérés, ayons soin de distinguer les cahiers d'après leur provenance.

### *Alsace.*

La très grande majorité des Juifs était établie en Alsace, où le recensement clos en 1785 avait accusé 3,913 familles avec 19,707 individus[4]; le prince de Broglie, député de la noblesse de Colmar

1. *Les Juifs et la Révolution française*, dans la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, I (1899), 5-23, 209-234 (voir p. 213-217).

2. *Comment les Juifs sont devenus citoyens français*, dans la *Revue politique et parlementaire*, n° du 10 septembre 1900, article réimprimé dans *Misères sociales et études historiques* (Paris, 1901), 207-258 (voir p. 227-229).

3. La seule publication d'ensemble, d'ailleurs incomplète et fautive, est celle de Mavidal et Laurent, *Archives parlementaires*, I^re^ série, I-VI. Nous avons collationné beaucoup de cahiers avec les textes conservés aux Archives Nationales dans la série B^a^.

4. Voir G. Hemerdinger, *Le dénombrement des Israélites d'Alsace (1784)*, dans la *Revue des Études juives*, XLII (1901), 253-264. Il existe des exemplaires de ce Dénombrement, qui a été imprimé, à la Bibliothèque Nationale et à la Bibliothèque de l'Alliance israélite. — Sur les Juifs d'Alsace à la fin de l'ancien régime, voir Ch. Hoffmann *L'Alsace au dix-huitième siècle*, IV (Colmar, 1907), p. 315-530. L'auteur, qui

à la Constituante, ne devait pas beaucoup exagérer en évaluant leur nombre, en 1789, à 26,000 âmes environ[1]. Exclus de presque toutes les villes, les Juifs de l'Alsace étaient inégalement répartis dans les villages, où ils se livraient pour la plupart au colportage, au commerce des bestiaux et surtout au prêt d'argent ; ils avaient, notamment en Haute-Alsace, sur les chrétiens de la classe du peuple une masse de créances qu'on ne parvenait pas à liquider. Depuis quelques années, ils étaient régis par le Règlement du 10 juillet 1784, qui avait pour but, sinon pour résultat, de mettre des bornes à l'accroissement de leur population et de limiter étroitement leurs transactions[2]. Ce règlement, qui avait codifié en somme toutes les restrictions antérieures, avait mécontenté tous les intéressés. Les Juifs se plaignirent en vain au Conseil du Roi[3] et au Conseil Souverain de Colmar[4]. Les Alsaciens ne restèrent pas non plus inactifs. En 1787 avait été créée une Assemblée provinciale et une Commission intermédiaire, émanée d'elle, devait collaborer à l'administration de la province. Or, l'un des deux procureurs-syndics (nous dirions : rapporteurs) de cette Commission était Hell, bailli du Landser (Sundgau). Les Juifs savaient ce qu'ils avaient à attendre de cet agitateur, qui avait eu maille à partir avec eux dès 1770 et qui, gravement compromis en 1778 dans le scandale des fausses quittances, avait été arrêté et exilé à Valence, où il avait dû rester au moins deux ans. Hell chauffa son affaire. A la fin de la deuxième session, le 10 décembre 1787, le président de la Commission intermédiaire, le bailli de Flachslanden, annonça qu'on allait s'occuper des Juifs[5]. C'était la rentrée en scène de Hell. Le 22 janvier 1788 — c'est lui-même qui nous donne ces détails[6] — il se faisait charger par la Commission de rédiger un projet de règle-

a dépouillé les archives alsaciennes, a réuni une foule de matériaux. Il n'a utilisé ni les dossiers des Archives Nationales, ni les travaux des historiens juifs. Il est souvent inexact dans le détail et partial dans l'ensemble. Enfin, il a étudié plus spécialement la Haute-Alsace.

1. *Opinion sur les Juifs*, réimprimée dans les *Archives parlementaires*, X, 780 *a*.

2. On en trouvera le texte dans Isambert, *Recueil des anciennes lois françaises*, XXVII, 438-444, et dans A. Lémann, *L'entrée des Israélites dans la société française* (Paris, 1886), p. 37-45 ; un résumé dans l'article précité de M. Hemerdinger, p. 254-256.

3. *Très humbles et très respectueuses représentations des Juifs de la province d'Alsace au sujet des Lettres-patentes qui les concernent...* (Arch. Nat., K 1142, n° 45). Autre exemplaire intitulé *Requête au Roi pour les Juifs de la province d'Alsace* (*ibid.*, H¹ 1641, n° 12). L'auteur est de Mirbeck.

4. Hoffmann, *op. cit.*, p. 501.

5. *Procès-verbaux de l'Assemblée provinciale*, p. 260 (Arch. Nat., C 12, n° 12 ; Hoffmann, p. 513-514, n.).

6. *Mon opinion sur les Juifs*, réimprimée dans les *Arch. parl.*, X, 777 *a*.

ment sur les lettres-patentes du 10 juillet 1784 [1]; il le présenta le 10 mars suivant. Le 11 octobre, on le communiqua aux districts, qui l'approuvèrent. Le 15 décembre, il eut l'attention d'en donner copie aux préposés des Juifs d'Alsace, en les invitant à présenter leurs observations ; ils ne répondirent pas, et pour cause. Enfin, le 11 mars 1789 — la période électorale était déjà ouverte — il en donna connaissance au maréchal de Stainville, commandant en Alsace. Il ne paraît pas en avoir référé à l'intendant, qui était fixé sur le personnage. Mais il devait reprendre son projet à la Constituante [2]. On voit que la question juive n'avait pas cessé d'être à l'ordre du jour en Alsace quand on procéda à la rédaction des cahiers en vue de la réunion des États généraux.

L'Alsace avait été divisée pour l'Assemblée provinciale en six districts ; pour la convocation des États, ces districts furent groupés deux à deux de manière à former trois circonscriptions, analogues aux bailliages et aux sénéchaussées des autres provinces : on eut les districts réunis de Haguenau-Wissembourg, Colmar-Sélestat (Schlestadt) et Belfort-Huningue. La ville de Strasbourg et la Décapole ou les dix villes impériales députèrent à part et directement.

Pour les districts de Haguenau-Wissembourg, les cahiers de la *noblesse* et du *clergé* manquent, mais nous savons par Pflieger, député du tiers de Huningue-Belfort, qu'ils « contenaient à peu près les mêmes dispositions » que les autres cahiers de la province [3]. Celui du *tiers* a été publié. Deux articles sont relatifs aux Juifs. Le premier demande que les communautés juives soient supprimées et que les Juifs ne puissent se marier qu'avec la permission des États provinciaux (d'après le Règlement de 1784 cette permission était accordée par le roi sur l'avis de l'intendant). Le deuxième article demande que les créances existantes des Juifs soient converties en constitutions de rente à 5 0/0 et qu'à l'avenir ils ne puissent plus contracter que pour argent comptant, ce qui équivalait à leur ruine, puisqu'ils ne vivaient pour la plupart que d'opérations de crédit. « Sa Majesté voudra bien ordonner que les Juifs de cette province contribueront à toutes les impositions, à l'instar des

1. Procès-verbal publié dans *Notes et documents concernant la famille Cerfberr recueillis par un de ses membres* [R. Levylier], [1] (Paris, Plon, 1902), p. 105-107.

2. *Mon opinion sur les Juifs, l. c.*, 778 *b*. Le projet est résumé, d'après un texte manuscrit, par C.-Th. Weiss, *Geschichte und rechtliche Stellung der Juden im Fürstbistum Strassburg...* (Bonn, 1896), p. 80, n.

3. *Réflexions sur les Juifs d'Alsace*, p. 20, n.

autres habitants, qu'ils ne feront plus corps, qu'ils n'auront plus de syndics ni d'agents, ni d'autres tribunaux que ceux des chrétiens, enfin qu'ils ne pourront se marier que sur la permission des États provinciaux, laquelle permission sera gratuite et ne pourra être accordée que dans les cas prévus par le règlement que feront les dits États dans la vue de réduire une population devenue déjà trop onéreuse à la province. — Le Roi sera supplié, en amplifiant et restreignant les dispositions de son règlement du 10 juillet 1784, d'ordonner que les créances des Juifs sur les habitants chrétiens de la province d'Alsace et causées pour prêt d'argent ou cession de billets et obligations, ainsi que pour vente de toute chose mobilière, seront constituées au denier vingt du capital, sauf auxdits Juifs à recouvrer le capital et intérêts des créances causées par ventes d'immeubles ou pour cession à eux faite pour prix de pareille vente ; que désormais il leur sera défendu d'accepter par eux-mêmes ou par personnes interposées aucune procuration des chrétiens pour procéder sous leur garantie à la vente des immeubles desdits chrétiens [1], ainsi que de leur faire aucun prêt d'argent et de contracter avec eux pour vente et achat autrement que pour argent comptant, sous peine de nullité de tous contrats ou billets, sans préjudice néanmoins aux lettres et billets de commerce passés entre eux et les marchands en fait de négoce [2]. » Si le cahier était perdu, ces deux articles ne le seraient pas : ils sont cités par le député de cette circonscription, qui n'est autre que Hell, en tête de son *Opinion sur les Juifs* (avec cette petite différence que le texte du second, qui a l'air trop chicanier, y est un peu abrégé). Hell les connaissait bien : ils étaient de lui. Un Alsacien bien informé nous apprend qu'ils ont été rédigés par un homme de loi [3] ; il suffit de lire le deuxième pour s'en assurer, et les « citoyens du Tiers état attachés au Conseil Souverain de Colmar » n'ont pas eu un mot à en retrancher [4]. Cet homme de loi, c'est Hell. Mettre les Juifs à la discrétion des États provinciaux et les désarmer en leur enlevant leur organisation et leurs chefs, les corriger de force en

1. Le Règlement de 1784 avait interdit aux Juifs d'Alsace le commerce des immeubles ; ils pouvaient tourner la loi en se servant de prête-noms (v. Hoffmann, p. 362-363).

2. *Arch. parl.*, III, 418 *b*-419 *a*.

3. *Lettre d'un Alsacien sur les Juifs d'Alsace* (Paris, 1790), p. 10 : « ...un seul homme, et c'est un homme de loi, est accusé d'avoir fait insérer ces deux articles, dont le premier est aujourd'hui généralement méprisé, tandis que l'autre excite l'indignation de quiconque n'est pas débiteur des Juifs, et même du plus grand nombre de ces débiteurs ».

4. *Arch. parl.*, V, 785 *a*-*b* ; cité aussi par Pflieger, p. 16, n.

les réduisant à la misère, c'est tout le système de Hell et nous verrons comment il essaya de le faire prévaloir en Alsace.

Nous possédons les cahiers des trois ordres des districts de Colmar et Sélestat[1]. Le *clergé* veille sur le pauvre peuple, ruiné et démoralisé par les Juifs. Ces usuriers pullulent : on ne permettra qu'au fils aîné de se marier, disposition odieuse renouvelée de certains États allemands. Ils volent les chrétiens : qu'on leur défende les prêts d'argent et les ventes même mobilières à crédit et qu'on leur oppose la concurrence des gens de mainmorte. Le clergé ne craint pas de faire violence à la loi naturelle et au droit canon, dans sa sollicitude pour ses ouailles, qui s'exprime en termes particulièrement virulents : « Que pour venir au secours de la classe la plus indigente du peuple et l'empêcher de recourir aux Juifs qui la ruinent par leurs usures, il soit permis aux gens de mainmorte de la province de placer leurs fonds sur obligations à modiques intérêts... Que les Juifs, par leurs vexations, leurs rapines, la duplicité cupide dont ils offrent journellement de si pernicieux exemples, étant la principale et la première cause de la misère du peuple, de la perte de tout sentiment d'énergie, de la dépravation morale dans une classe renommée autrefois par cette foi germanique si vantée, leur étonnante pullulation, qui, d'après des calculs et des états, a été en croissant, de 3,000 qu'ils étaient au commencement du siècle, à près de 20,000 suivant leur dernier dénombrement, soit arrêtée dans son principe et qu'il ne puisse plus être permis de contracter mariage qu'au fils aîné de chaque famille juive... Qu'il leur soit expressément défendu de contracter pour prêt d'argent avec les chrétiens, ni aucune vente mobilière à crédit, sous peine de nullité des actes qu'ils auront passés, sans préjudice néanmoins aux lettres et billets de commerce passés entre eux et les banquiers et marchands pour fait de négoce[2]. »

La *noblesse* n'y va pas par quatre chemins, comme il convient à des gens d'épée. Par leur nombre et par leurs usures, les Juifs sont le fléau de la province. Les Règlements (entendez le Règlement de 1784) sont insuffisants. Que faire ? Ce n'est pas aux nobles à se montrer pratiques. Chassera-t-on les Juifs ? ce serait tarir pour plus d'un seigneur une source de revenus. La noblesse crie fort, mais ne conclut pas : « Qu'il soit statué définitivement sur l'état des Juifs dans une province où l'accroissement énorme de leur nombre et l'usure qu'ils y exercent sur la classe du peuple rendent leur exis-

1. Les articles qui ont trait aux Juifs sont cités aussi par Pflieger, *l. c.*
2. *Arch. parl.*, III, 5 *a*.

tence une calamité publique. L'expérience a trop démontré que les règlements faits jusqu'à présent étaient également vicieux et insuffisants ; il est plus que temps de prendre un parti définitif et tranchant[1]. » Le duc de Broglie, député de la noblesse, commente ainsi, plutôt qu'il ne les résume, les demandes de ses commettants : « Elles prouvent que les vexations des Juifs d'Alsace sont si avérées qu'il semble inutile de les rappeler en détail ; elles indiquent le besoin d'un règlement sévère propre à corriger les abus et à affranchir le peuple alsacien d'un des impôts indirects les plus onéreux qui pèse sur lui, celui qui résulte du prêt usuraire des Juifs[2]. »

Le *tiers état* est plus modéré, au moins dans la forme ; dans le fond il se montre trop absolu. Il demande, comme celui de Haguenau et Wissembourg, la liquidation de toutes les créances des Juifs par leur conversion en constitutions de rentes ; dorénavant les Juifs ne pourront *en aucun cas* prêter de l'argent aux gens du peuple. En revanche l'exercice des professions leur sera permis. « Que pour le passé toutes les créances des Juifs, quelque cause qu'elles puissent avoir, seront converties en constitutions de rentes à 5 0/0, et que, pour l'avenir, aucun Juif ne pourra devenir volontairement créancier de chrétiens pour quelque cause que ce puisse être, hors le fait de banque proprement dit ; par contre, il sera permis aux Juifs l'exercice des professions et le commerce des choses mobilières, pourvu qu'ils ne vendent que pour argent comptant[3]. » Le remède est radical. Pour que les Juifs puissent s'adonner au commerce et à l'industrie, il faudrait qu'ils aient le droit de s'établir dans les villes ; or, les villes ne veulent point d'eux.

Le *clergé* des districts de Belfort et Huningue est soucieux d'améliorer l'état des finances et d'empêcher l'usure. Dans le premier ordre d'idées, il croit que les Juifs ne sont pas assez imposés, appréciation inexacte ; pour qu'ils ne puissent dissimuler leur fortune, ils devront faire insérer leurs titres de créances dans le catalogue de leur paroisse (c'est le clergé qui parle). « Que les Juifs des provinces d'Alsace, de Lorraine et autres seront imposés comme tous les capitalistes et commerçants du royaume à raison de leurs capitaux et de leur commerce dans le rôle de la communauté ; et pour cet effet, ils seront tenus de faire inscrire tous les billets et obligations dont ils sont porteurs dans le catalogue de la paroisse qu'ils habitent, sous peine de perdre tout ce qu'ils n'auront pas énoncé,

1. *Arch. parl.*, III, 8 *b*.
2. *Opinion*, réimpr. *ibid.*, X, 779 *b*.
3. *Arch. parl.*, III, 10 *b*.

qui tombera par la confiscation au profit du Roi [1]. » Pour réprimer l'usure, le clergé de ce district est d'accord avec celui de Colmar-Sélestat jusque dans les termes : « Qu'il soit défendu aux Juifs de faire aucun prêt d'argent ou de contracter par vente ou achat autrement que pour argent comptant sous peine de nullité de tout contrat, billet et autres que ceux passés entre eux et les banquiers et marchands pour fait de négoce [2]. » — Le cahier de la noblesse manque ; il devait contenir des vœux analogues [3]. — La même mesure est demandée par le *tiers* et à peu près dans les mêmes expressions : « Qu'il soit fait défense aux Juifs d'accepter personnellement ou tiercement aucune procuration ou cession des chrétiens, de faire aucun prêt d'argent et de contracter autrement que pour argent comptant, sous peine de nullité, sans préjudice aux lettres et billets de commerce passés entre eux et les banquiers et marchands pour fait de commerce [4]. »

La ville de Strasbourg a pu, dans son cahier particulier, donner cours à son animosité contre les Juifs. Cette hostilité séculaire venait d'être ravivée par la lutte de la ville contre Cerfberr, syndic des Juifs d'Alsace. Cerfberr avait atteint Strasbourg dans ses intérêts et dans son amour-propre en obtenant en 1784 l'abolition du péage corporel et il tenait en échec le magistrat de la cité avec sa prétention de résider à demeure, avec tous les siens, dans la capitale alsacienne, où les Juifs ne pouvaient ni habiter ni même commercer librement. Cerfberr, fournisseur militaire, avait commencé par s'installer à Strasbourg à titre provisoire en 1768 ; peu à peu il y avait acquis plusieurs propriétés et y avait établi ses enfants. Depuis il s'était fixé à Paris, mais il soutenait qu'il avait, lui et toute sa famille, le droit de domicile légal à Strasbourg comme dans tout le royaume, ayant été naturalisé en 1775. Le magistrat de Strasbourg prétendait que la naturalisation de Cerfberr ne pouvait pas déroger au « privilège » qu'avait la ville, en vertu de sa constitution particulière d'ancienne ville libre, de ne pas souffrir de Juifs dans son sein.

Le procès qui s'en était suivi était encore pendant en 1789 devant le Conseil du Roi. Hell avait prêté main-forte à Strasbourg en faisant soutenir sa cause par la Commission intermédiaire [5]. En

1. *Arch. parl.*, II, 313 *a*.
2. *Ibid.*, 313 *b*.
3. D'après Pflieger, *l. c.*
4. *Arch. parl.*, II, 317 *b*.
5. Voir *Notes et documents concernant la famille Cerfberr*, p. 105. L'acte par lequel la Commission se porta partie intervenante au procès (Arch. Nat., K 1142, pièce 75 *bis*) n'a pas été publié par l'auteur.

échange, la ville fit crédit aux États provinciaux pour réglementer le sort des Juifs. Elle prit à son compte les principales dispositions du projet de Hell : supression de l'autonomie financière des communautés juives, interdiction du prêt à intérêt avec les gens du peuple, passation de tous autres actes devant les préposés et des témoins. Parmi les vœux relatifs à l'administration de la province elle demande « que les Juifs acquittent à l'avenir leur contribution sur les rôles des communautés dans lesquelles ils sont domiciliés, que l'évaluation de leurs facultés sera faite par les municipalités, concurremment avec trois élus des habitants juifs des lieux, qu'il leur soit défendu de faire aux chrétiens aucun prêt d'argent, sinon pour faits de négoce entre banquiers et marchands, à peine de nullité des billets, et que tous traités pour vente de bestiaux, achat de grains et autres denrées ou effets quelconques ne pourront être passés que par-devant les préposés des lieux en présence de deux témoins qui les signeront, et dont il sera tenu par lesdits préposés un registre particulier ; et que dans les six mois à dater de la loi qui interviendra, ils soient obligés de déclarer aux greffes les billets dont ils seront porteurs, lesquels seront paraphés par les greffiers, sous peine de nullité[1] ». Pour elle-même, Strasbourg réclame « que les privilèges et statuts particuliers de cette ville concernant les Juifs soient confirmés et maintenus, qu'en conséquence aucun individu de cette nation ne puisse sous aucun prétexte y acquérir le droit d'habitation ou domicile légal, ni posséder aucune propriété et que, sur l'opposition formée par le Magistrat contre l'exécution en cette ville des lettres patentes obtenues par le sieur Cerf Beer, ce Juif et sa famille, n'ayant plus d'entreprise pour le service de Sa Majesté, soit tenu de s'en retirer et de s'abstenir à l'avenir de l'habitation précaire que le service du Roi lui avait fait obtenir, et que le règlement demandé pour la province relativement aux formes à observer lorsque les Juifs traiteront avec des chrétiens soit déclaré commun à la ville de Strasbourg[2] ».

Enfin, les villes de la Décapole[3], à en croire un historien de l'Alsace, « avaient demandé à l'unanimité dans leurs cahiers de doléances que le nombre des familles juives toléré fût réduit à

1. Publié par R. Reuss, dans la *Revue d'Alsace*, 1879, p. 51 (= *L'Alsace pendant la Révolution*, I [Paris, 1880], p. 42-43). Cf. la brochure du même sur *Séligmann Alexandre* (Strasbourg, 1880), p. 7.

2. *Ibid.*, p. 56 (= p. 47).

3. C'étaient, du nord au sud : Landau, Wissembourg, Haguenau, Rosheim, Obernai, Schlestadt, Colmar, Kaysersberg, Turckheim et Munster. A Haguenau seulement il y avait une communauté juive.

celui qui existait sous la domination allemande[1] ». L'assertion est sujette à caution. Un vœu de ce genre a été émis plus d'une fois, on le verra, en Lorraine ; il ne s'explique guère en Alsace, où le nombre des Juifs ne paraît jamais avoir été fixé par une loi, ni sous la domination allemande ni sous la domination française. Aurait-on pris un désir pour une réalité ? En tout cas, il n'y eut pas unanimité. Le cahier de Schlestadt, celui de Colmar ne disent rien des Juifs.

Il n'en est pas moins vrai que l'Alsace était autant dire unanime contre les Juifs. Le ton seul change : le clergé est sermonneur, la noblesse tranchante, les hommes de loi procéduriers. Sur le fond tous sont d'accord. Les Juifs se sont multipliés à l'excès et leurs usures ruinent la population des campagnes. Le Règlement de 1784 est insuffisant ; il faut en aggraver encore les dispositions restrictives : non seulement amortir les créances actuelles des Juifs, mais encore leur enlever ou restreindre la faculté du prêt à intérêt. De quoi vivront-ils ? Seul le tiers de Colmar propose de leur permettre, avec une grave réserve, l'exercice des autres professions. A ce concert de réprobation la ville de Strasbourg et le tiers de Haguenau, c'est-à-dire Hell, ajoutent une note de plus : la suppression des communautés juives et de leurs syndics, dont le Règlement de 1784 n'avait fait que restreindre les pouvoirs. Non contents de ruiner les Juifs en les empêchant de gagner leur vie, ils voulaient les désarmer en les désorganisant. Les autres poursuivaient surtout les usuriers ; eux, c'est bien aux Juifs qu'ils en avaient.

### *Trois-Evêchés.*

La province des Trois-Evêchés ne comptait qu'une communauté juive urbaine, mais elle était d'importance. C'était celle de Metz, à vrai dire la seule communauté digne de ce nom qu'il y eut alors en France[2]. Constituée à la fin du XVI^e^ siècle, elle s'était développée au

1. Krug-Basse, *L'Alsace avant 1789* (Paris, 1876), p. 229, n. 1.
2. Sur l'histoire et la condition légale de la communauté messine, voir R. Clément, *La condition des Juifs de Metz sous l'ancien régime*, Paris, 1903 (résumé par l'auteur dans le *Jahr-Buch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde* ou *Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie lorraines*, XV [1903], 33-45), où l'on trouvera la bibliographie du sujet. Depuis il n'y a guère à ajouter que les notices de M. Ginsburger dans la *Revue des Études juives*, L (1905), 112-128, 238-260, et un mémoire du XVIII^e siècle, intitulé *Origine de l'établissement des Juifs a Metz et de son accroissement*, publié par le même savant dans la *Strassburger Israelitische Wochenschrift*, 1908, n^os^ 12 et s., 1909, n^os^ 2 et 4.

XVII[e] mais à la fin du XVIII[e] elle était en voie de décroissance. Le gouvernement, en la prenant sous sa protection, avait considérablement restreint le droit de séjour et la liberté commerciale de ses membres. Le Parlement, par esprit de chicane, et le commerce local, par esprit de boutique, avaient accumulé les entraves. Étouffant dans leur quartier étroit, accablés de taxes — dont un droit dit de « protection » dû à la famille de Brancas à raison de 20.000 livres par an — les Juifs de Metz avaient peu à peu étendu leurs opérations au plat pays; ils finirent même par s'établir dans des villes et villages de la généralité. Il y avait à Metz « 410 à 420 ménages juifs, y compris les étrangers, formant 1865 individus, suivant un dénombrement du 26 février 1788 », nous apprend Grégoire, qui évalue, d'autre part, à 1500 le nombre des Juifs répandus dans le reste de la généralité [1].

A Metz, la question juive était d'actualité. La Société royale des sciences et arts avait mis au concours pour 1787 le sujet suivant : « Est-il des moyens de rendre les Juifs plus utiles et plus heureux en France ? » Rœderer, qui était alors conseiller au Parlement, s'était intéressé à ce concours. Les trois mémoires primés en 1788 étaient favorables aux Juifs : c'étaient ceux de l'abbé Grégoire, curé d'Emberménil en Lorraine, de Thiéry, avocat à Nancy, et de Zalkind Hourwitz, juif polonais établi à Paris ; tous trois furent imprimés en 1788 et 1789 [2]. Une partie de l'opinion éclairée était donc animée de sentiments bienveillants à l'égard des Juifs. Mais les préjugés n'étaient pas morts. Un militaire avait lancé, sous le voile de l'anonymat, un pamphlet virulent contre eux [3], et cette fois c'était un

1. *Essai sur la régénération... des Juifs* (Metz. 1789), 258 ; *Motion en faveur des Juifs*, 3. L'avocat messin Gabriel, cité par le curé messin Thiébault (*Arch. parl.*, X, 713 *b*), exagère avec ses 5 à 6,000 Juifs. Le Dictionnaire de D'Expilly, IV (1765), 717, les évalue à 3,000 environ. L'auteur de la *Notice sur l'état des Israélites en France* (Paris, 1821), p. 79, compte 550 familles à Metz et 447 dans le reste de la généralité. Ces chiffres et ceux de Grégoire doivent approcher de la vérité.

2. Voir A. Cahen, *L'émancipation des Juifs devant la Société royale des Sciences et Arts de Metz en 1787 et M. Rœderer*, dans la *Revue des Études juives*, I, 83-104. Le rapport de Rœderer est imprimé dans le recueil de ses Œuvres. Le manuscrit de Thiéry a été acquis par la Bibliothèque de l'Alliance israélite.

3. *Le cri du citoyen contre les Juifs de Metz, par un capitaine d'infanterie*, Lausanne (Metz ?), 1786. L'auteur est Aubert Dubayet, qui fut plus tard membre de la Législative et ministre de la guerre et qui mourut ambassadeur de France à Constantinople. M. Abr. Cahen, dans l'article qui vient d'être cité, p. 92, n. 1, attribue ce pamphlet à de Foissac, tandis qu'Aubert Dubayet serait l'auteur d'un autre ouvrage, *Le cri du citoyen contre les Juifs*, publié à Paris en 1788. Mais c'est bien à Aubert Dubayet qu'Isaïe Berr-Bing a répondu et le second ouvrage, s'il existe (nous n'avons pu en trouver d'exemplaire), doit être une réimpression du premier.

Juif messin, Isaïe Berr-Bing, qui avait relevé le gant[1]. Ainsi, les avis étaient partagés à Metz.

C'est peut-être pour cette raison que le clergé de Metz est muet sur la question. Le curé Thiébault, son député, était d'ailleurs entièrement hostile aux Juifs ; il prit la plume pour réfuter leur Mémoire et la Motion de Grégoire en leur faveur. — Mais voici qui est plus intéressant. Le cahier de la *noblesse* voudrait « que tous les régnicoles, quelle que soit leur croyance, jouissent dans le Royaume du droit de cité[2] » (l'article suivant demande que le prêt à intérêt par simple obligation soit autorisé). Cette rédaction vague pourrait fort bien viser les Juifs, qui, à Metz au moins, devaient être considérés comme régnicoles. Les protestants avaient déjà reçu le droit de cité en 1787 par le fameux édit sur les non-catholiques, dû à Malesherbes et que le Parlement de Metz n'avait homologué qu'en excluant les Juifs du bénéfice de ses dispositions réparatrices[3]. En ne désignant pas nommément les Juifs, on heurtait moins directement les sentiments de leurs adversaires. Cette habileté ne serait pas indigne de Rœderer, un des commissaires qui collaborèrent à la rédaction du cahier et dont la signature figure après celle du député. Rœderer, comme rapporteur du concours de Metz, s'était montré soucieux d'améliorer le sort des Juifs et sa bienveillance ne se démentit pas par la suite[4]. Ce serait donc enfin un cahier favorable aux Juifs.

Le cahier du *tiers* du bailliage de Metz est plus explicite dans le même sens : il faut « demander d'aviser aux moyens de rendre les Juifs utiles[5] ». La position de la question est celle même de l'académie messine et il convient d'autant plus de rendre hommage à la générosité de ce vœu que les deux cahiers de la ville de Metz — car il y en eut deux[6] — ne soufflent mot des Juifs : l'intérêt s'était trouvé aux prises avec la justice et on s'était tiré d'affaire par le silence. C'est Rœderer qui fut élu la deuxième fois.

Dès qu'on sort de Metz, on se croit ramené en Alsace. C'est vrai

1. *Lettre du S^r I. B. B., Juif de Metz, à l'auteur anonyme d'un écrit intitulé : Le cri du citoyen contre les Juifs de Metz*, Metz, 1787 ; réimprimé sans date (1805), avec une notice sur l'auteur, qui venait de mourir. C'est à cette notice, extraite de la *Décade philosophique* du 8 août 1805, qu'a puisé Carmoly, *Revue orientale*, II, 337.

2. *Arch. parl.*, III, 764 *a-b*.

3. Grégoire, *Motion en faveur des Juifs*, p. 5. Voir plus loin le cahier du tiers de Boulay.

4. Voir L. Kahn, *Les Juifs de Paris pendant la Révolution*, 8-10.

5. *Arch. parl.*, III, 771 *a*.

6. Ils ont été publiés tous les deux dans le *Jahr-Buch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde*, 1903, 192 et s.

à la lettre : plusieurs cahiers demandent le bénéfice du Règlement de 1784 sur les Juifs d'Alsace. Ce Règlement, que les Alsaciens trouvent inefficace, est ici réclamé avec instance comme nécessaire et suffisant pour la répression de l'usure. Comme les Juifs d'Alsace, ceux de Metz et des environs vivaient en grande partie du prêt à intérêt ; c'était même dans ce but qu'ils avaient été admis à Metz et ils trouvaient un terrain favorable à leurs opérations dans cette province, où on appliquait les lois du royaume, inspirées du droit canon, qui défendaient toute usure aux chrétiens sous des peines très graves. L'usure n'était pas le monopole des Juifs, mais c'était, si l'on peut dire, leur privilège. Aussi la question juive est-elle envisagée ici surtout à ce point de vue.

Dans le bailliage de Thionville [1], il est vrai, la *noblesse* demande vaguement « que la législation s'occupe des Juifs sous tous les rapports », mais elle a plus particulièrement en vue les Juifs comme usuriers, car elle ajoute : « et que dès à présent il soit accordé des délais suffisants à leurs débiteurs dans ce bailliage, à la charge d'acquitter tous les trois mois les intérêts aux taux de l'ordonnance [2] ». C'est ainsi que des délais avaient été accordés en Alsace aux débiteurs des Juifs. — Par contre, le *tiers-état* évite de prendre parti ; il n'intervient pas en faveur de la ville de Thionville, qui avait plusieurs griefs à faire valoir. D'abord, elle prétendait avoir le droit de ne pas recevoir de Juifs, comme tout le Luxembourg français, ancienne possession espagnole, annexée à la France par le traité des Pyrénées. Elle en tolérait un, c'était assez pour elle. Quelque temps auparavant, deux Juifs messins, Moyse May Godchaux et Abraham Lévy, avaient levé des brevets pour commercer à Thionville. La municipalité et le corps des marchands de la ville firent opposition et eurent gain de cause devant le Parlement de Nancy, malgré une belle plaidoirie de Lacretelle (l'Aîné), qui commençait ainsi : « Messieurs, la vraie question de cette cause, c'est de savoir si les Juifs sont des hommes [3]. » Mais Thionville avait beau faire, un

1. Bailliage réduit à Metz. « En Lorraine et dans les Trois-Évêchés, les bailliages furent réunis, en raison de leur grand nombre, dans quatre villes fixées par les règlements royaux, pour réduire le nombre de leurs députés ; mais cette assemblée dernière ne comportait aucune modification des cahiers rédigés dans les assemblées bailliagères antérieures » (Brette, I, p. XCIX–C).

2. *Arch. parl.*, III, 775 *b*.

3. *Plaidoyers*, Bruxelles, 1775 ; réimprimé avec de nombreuses retouches dans ses *Œuvres*, Paris, 1823. Pierre-Louis Lacretelle, dit l'Aîné, né à Metz en 1751, débuta par un plaidoyer en faveur de deux Juifs de Metz. Il perdit sa cause devant la justice, mais il la gagna devant le public, qui accueillit le mémoire qu'il publia à cette occasion comme un modèle de style, de logique et surtout de cet esprit philosophique

second ménage juif avait été autorisé à s'établir dans la ville. Elle protesta amèrement dans son cahier : « D'après les lois du duché du Luxembourg, dont l'usage a été conservé à Thionville, les Juifs sont exclus de la province. Un seul ménage avait été, par tolérance, établi à Thionville. On a surpris de la religion de Votre Majesté l'établissement d'un second ménage en cette ville de cette nation. Les officiers municipaux ont protesté contre cet établissement ; et en suppliant Sa Majesté de maintenir la ville dans ses franchises et privilèges, elle ose demander qu'il n'y ait qu'un ménage de la nation juive à Thionville et que la permission accordée à Mayer Lévy de s'y établir soit révoquée [1]. » Toute une ville contre un Juif ! On parierait que ce Juif vendait de la mercerie, car la corporation des merciers et épiciers de la ville, estimant « que la trop grande quantité de Juifs qu'il y a dans les Evêchés et qui ruinent les garnisons, les enfants de famille et les pauvres paysans qui ont recours à eux par leur usure exorbitante, demande à la sagesse du gouvernement qu'il soit mis un frein à cette usure destructive ; et qu'ils soient dispersés dans le royaume et dans nos colonies [2], et que, surtout, ils soient proscrits de tous les villages, villes et bourgs du Luxembourg français, comme ancienne possession espagnole où les Juifs n'ont aucun domicile, n'y devant en avoir qu'une maison tolérée à Thionville [3] ». Ce vœu fut accueilli par tous les citadins, qui en tirèrent cette conséquence pratique qu'il fallait autoriser le prêt à intérêt sur simple obligation : « tant de citoyens, et surtout les gens de campagne, ne seraient plus les victimes malheureuses des astuces des Juifs, qui se multiplient trop dans ce ressort et s'élèvent sur la ruine des cultivateurs et des artistes [4] ». La corporation des bouchers dut se plaindre aussi, car le cahier de la ville veut encore qu'on défende « aux bouchers forains, et singulièrement aux Juifs, de faire le commerce de veaux à une lieue de l'arrondissement de la ville, ce commerce nuisant sensiblement à ces approvisionnements (pour les habitants et la garnison), surtout celui des Juifs, qui achètent des veaux dès l'âge de huit jours et au-dessous, tandis qu'il serait du bien public qu'il n'y en ait point

qui fut un des caractères de son talent (Biographie Didot). Lacretelle fut un de ces avocats philosophes qui préparèrent l'œuvre de la Révolution avant d'y coopérer : nous savons par Rœderer que Malesherbes le consulta sur la question juive (L. Kahn, *op. cit.*, p. 9).

1. *Arch. parl.*, III, 778 *b*.
2. Ce vœu charitable a été émis à cette époque par d'autres adversaires des Juifs.
3. *Ibid.*, 782 *b*.
4. *Ibid.*, 778 *b*. Les artistes sont ceux qui exercent des arts et métiers.

de vendus qu'à l'âge d'un mois[1] ». Mais les députés de la ville voisine de Sierck, où les bouchers incriminés avaient sans doute leur domicile ou leur marché, protestèrent contre cet article, contraire à leurs intérêts, et les députés de la ville déclarèrent qu'ils s'en remettaient pour ce point aux États généraux[2]. A part cela le cahier du tiers du bailliage de Thionville ne s'occupe pas des Juifs. Nous nous sommes étendu sur cet exemple pour montrer combien les intrigues de clocher et les querelles de boutique pouvaient, dans une occasion aussi solennelle que la convocation des États généraux, troubler le jugement des électeurs.

La *noblesse* du bailliage de Toul montre plus de largeur d'esprit. Les Juifs pratiquent l'usure au grand dam de la province, mais est-ce leur faute ? les autres professions leur sont interdites : « Cette province étant plus qu'aucune autre dans le cas de gémir tous les jours sur les maux que produit l'usure, et voyant à regret dans son sein une classe d'hommes à laquelle tout moyen honnête de subsister est interdit, désire et demande qu'il soit permis aux Juifs d'exercer les arts libéraux et mécaniques comme aux autres sujets de Sa Majesté et quant à la faculté d'acquérir, s'en rapporte aux Etats provinciaux sollicités, cet objet exigeant de plus mûres délibérations[3]. » Voilà un langage sage et modéré. — Le cahier du tiers, bien qu'il s'occupe du crédit et de la misère des campagnes, est muet sur les Juifs.

Dans le bailliage de Vic, le *clergé* sollicite la généralisation du Règlement alsacien de 1784 : « Dans la même vue de mettre un frein à l'usure des Juifs[4], on demande que le gouvernement étende à tout le royaume le règlement qui leur défend en Alsace de faire aucun marché si ce n'est par devant les maires et gens de justice. Il serait encore à souhaiter que, dans les cas de prêt, ils fussent obligés de recourir au ministère d'un notaire, de compter et délivrer en sa présence les deniers prêtés[5]. » Cet article paraît demander une aggravation de la législation ; en réalité, il ne demande que ce qu'avait prescrit, pour l'Alsace, l'article XIV du Règlement de 1784. Cette disposition s'était montrée inefficace à l'exécution, car on ne décidera pas un paysan, pour acheter une vache ou vendre un

1. *Arch. parl.*, III, 779 *a*.
2. Voir le cahier du *bailliage* dans le *Jahr-Buch der Gesellschaft für lothringische Geschichte...*, 1904, p. 193 et n. 1.
3. *Arch. parl.*, VI, 8 *a*. Dans l'étude de M. Ferdinand-Dreyfus, p. 229, Tours est un lapsus pour Toul.
4. L'article précédent demande que les gens de main-morte puissent prêter à intérêt.
5. *Ibid.*, 17 *b*.

boisseau de blé, à recourir à un notaire et à le payer ; encore moins voudra-t-il découvrir sa position en empruntant au Juif en présence du maire de son village. Le clergé était peu pratique ou il voulait, par ces entraves, revenir indirectement au droit canon, mais il comptait sans les fraudes. Cela n'empêche pas la *noblesse* du même bailliage d'émettre le même vœu que le clergé : « Que le règlement sage fait en Alsace le 10 juillet 1784, par lequel il est ordonné que les Juifs qui y sont en grand nombre ne puissent prêter à aucun particulier que par devant notaire ou en présence de deux personnes solvables et connues, soit rendu commun à la province des Trois-Evêchés [1]. » Et le *tiers* se rallie à cette solution en termes identiques [2].

Le Règlement de 1784 paraît aussi utile au *clergé* de Sarrebourg et Phalsbourg ; il demande « que les Juifs domiciliés dans la province des Trois-Évêchés soient soumis aux règlements rendus pour celle d'Alsace, le 10 juillet 1784, pour réprimer efficacement les vexations et usures d'une nation qui produit la ruine des villes et des campagnes [3]. En Alsace même on trouvait le Règlement (et non les Règlements) moins efficace.

A l'autre extrémité de la province, dans le Verdunois, dans le Clermontois, peu de Juifs paraissent avoir pénétré à cette époque ; cette présomption est confirmée par le silence des cahiers de ces régions.

## *Lorraine.*

De Metz et de l'Alsace, les Juifs s'étaient glissés dans le duché de Lorraine [4]. Différentes lois de la première moitié du xviiie siècle y réglaient, au moins théoriquement, leur séjour et leur activité. Comme elles sont visées dans les cahiers — on les retrouvait dans le *Recueil des ordonnances* — il faut les rappeler ici. Le 13 août 1720, le duc Léopold renouvela les ordonnances de ses prédéces-

1. *Arch. parl.*, VI, 19 *b*. L'art. xiv du Règlement de 1784 ne parle pas de deux personnes solvables, mais de deux préposés de la communauté.

2. *Ibid.*, 22 *a*.

3. *Ibid.*, III, 785 *b*.

4. Voir Bernard, *Aperçu historique de l'établissement des Juifs en Lorraine*, dans le *Lien d'Israël*, V, 426-430, 457-462, 516-527 ; A. Lévy, *Notice sur les Israélites du duché de Lorraine*, Paris, 1885 (tirage à part de l'*Univers israélite*, XXXIX-XL, XLI) ; A. Fournier, *Les Juifs lorrains au XVIIIe siècle*, dans le *Bulletin de la Société philomathique vosgienne*, 1898-1899, p. 157-173 ; enfin et surtout, dans la belle *Histoire de Nancy* de M. Ch. Pfister, le chap. vi du t. III (Paris et Nancy, 1908), p. 311-338.

seurs contre l'usure et rappela qu'un chrétien honnête devait accompagner le Juif, être témoin de ses marchés et les contresigner. Le 12 avril 1721, il prononça l'expulsion des Juifs venus après 1680. Le 20 octobre de la même année, il désigna les 70 familles autorisées à rester dans des localités déterminées ; le 11 juin 1726, il leur enjoignit de se retirer dans des rues écartées ; le 30 décembre 1728, il leur ordonna de passer les obligations devant notaire. La veuve de Léopold, régente, éleva, le 29 décembre 1733, le nombre des familles autorisées à 180, qui devaient payer 10,000 livres par an. Le 26 janvier 1753, le roi Stanislas, qui avait reçu le duché en 1736, rapporta l'ordonnance de 1728 et maintint le chiffre de 180 familles, mais la famille comprenait tous les descendants mâles habitant la même maison. Quand la Lorraine fut réunie à la France (1766), on maintint le *statu quo* en ce qui concernait les Juifs. Ceux-ci s'étaient multipliés, Grégoire les évalue à 4,000 environ [1]. Ils se livraient non seulement au prêt à intérêt, mais aussi au commerce, voire à l'industrie, ce qui excitait la jalousie de leurs concurrents. Et, comme il s'était formé une légende sur l'administration paternelle des ducs et que les Lorrains regrettaient le bon vieux temps de leur « indépendance », ils devaient demander à l'envi la remise en vigueur des ordonnances ducales, qui, en réalité, n'avaient jamais été sérieusement exécutées.

A Nancy, chef-lieu de la province, il y avait, en 1789, quarante ménages [2], tous aisés et même riches. Le cahier du *clergé*, invoqué par l'évêque de Nancy, La Fare, dans son discours à la Constituante du 23 décembre 1789, comme contraire aux Juifs [3], a été publié par l'abbé Jérôme [4]. Il donne ce mandat aux députés : « Ils demanderont que les lois rendues par nos souverains [5], qui fixent le nombre

1. *Motion*, p. 3. M. Pfister suppose qu'ils comptaient à peu près 500 familles (p. 323), ce qui serait trop peu.

2. Pfister, *l. c.*

3. *Opinion de M. l'évêque de Nancy sur l'admissibilité des Juifs* (Les *Archives parlementaires*, X, 758 *a*, reproduisent le compte-rendu du *Moniteur*). Berr Isaac-Berr s'étonna que l'évêque publiât ce discours plusieurs mois après (*Lettre du Sr Berr-Isaac-Berr... à Monseigneur l'évêque de Nancy*, p. 2) : « Je ne puis pas me persuader que vous cherchez, au moment où peut-être la question des Juifs doit être discutée et décidée en leur faveur, à vous justifier envers vos commettans qui, par l'article XVI du cahier, vous avaient chargé de demander le renouvellement des Lois rendues par les Souverains de la Lorraine ; votre justification se trouvait suffisamment établie par la séance du 24 (*sic*) décembre. »

4. L. Jérôme, *Les élections et les cahiers du clergé lorrain aux Etats généraux de 1789* (Paris et Nancy, 1899), p. 70 (= *Annales de l'Est*, XII [1898], p. 212). Cf. la note VI sur « la question juive en 1789 », p. 161-2 (= p. 233-4).

5. Les ducs de Lorraine.

des familles juives établies dans la Province et qui déterminent la police qui les concerne, soient renouvelées et mises en vigueur ; ils solliciteront un règlement qui puisse arrêter le cours des usures énormes que plusieurs exercent et qui sont si dommageables à la Province. » Le cardinal Mathieu, qui avait connu ce cahier, rappelait à ce propos que le signal de l'émancipation des Juifs « partit de la Lorraine, et fut donné par Grégoire, qui s'en fit honneur », et il observait que « le curé d'Emberménil n'avait point cependant reçu cette mission de ses commettants[1] ». Ce coup de patte du cardinal ultramontain à l'évêque constitutionnel tombe à côté. Grégoire fut, en effet, élu député du clergé pour le bailliage de Nancy, mais il appartenait au bailliage de Lunéville, qui fut réduit à Nancy pour l'élection des députés, non pour la rédaction des cahiers. Son cahier était celui du clergé de Lunéville ; il a été également publié par l'abbé Jérôme[2] et ne contient aucun vœu contre les Juifs, bien qu'il ne soit qu'un vigoureux raccourci — on y sent la forte main de Grégoire — de celui de Nancy.

Le cahier de la *noblesse*, plus large que celui du clergé, propose les deux solutions : renouveler les anciennes ordonnances sur l'usure des Juifs et ouvrir à ceux-ci des débouchés honnêtes. « Les usures pratiquées par les Juifs étant un des fléaux redoutables des campagnes, on demandera qu'il soit avisé aux moyens de les prévenir, soit par des précautions semblables ou analogues à celles qui avaient été établies en Lorraine par les édits des 13 août 1720 et 30 décembre 1728, soit en leur procurant des moyens de subsistance plus étendus et propres à les détourner des spéculations usuraires[3]. » — Le cahier du *tiers* est plus vague, mais aussi plus hostile : « Les députés demanderont qu'il soit remédié à l'imperfection de nos lois concernant les Juifs et que dès à présent le commerce des blés leur soit défendu[4]. » Ce dernier vœu doit avoir été provoqué par un récent incident local. Le 23 février 1788, la foule, apprenant la hausse du prix du pain, en accusa Cerfberr[5], qui faisait le commerce de grains ; elle pilla ses

1. Abbé (puis cardinal) Mathieu, *L'ancien régime en Lorraine et Barrois*, 3e éd. (Paris, 1907), p. 250.

2. *L. c.*, p. 97 et s. — Le cahier d'Emberménil, paroisse de Grégoire, a été édité dans les *Annales de l'Est*, 1898, p. 557-583 ; il ne contient rien sur les Juifs ; il n'y en avait sans doute pas dans ce village.

3. *Arch. parl.*, IV, 83 *a*.

4. *Ibid.*, VI, 646 *b*.

5. Cerfberr avait acquis en 1786 la seigneurie de Tomblaine, près de Nancy. Deux de ses fils y avaient fondé une manufacture d'étoffes, où ils employèrent des ouvriers juifs.

greniers, brisa les vitres de sa maison et d'autres maisons habitées par des Juifs ; il fallut appeler la troupe pour rétablir l'ordre [1].

Parmi les cahiers des bailliages secondaires réduits à Nancy, celui de la *noblesse* de Noméný pose cette alternative : expulser les Juifs ou les émanciper : « Que les Juifs soient expulsés ou admis dans tous les droits des autres sujets et soumis aux mêmes lois ; et que, s'il plaît à Sa Majesté de les conserver sous la forme actuelle, ordonner que leurs communautés resteront garantes de tous les individus qui les composent [2]. » Voilà un vœu qui ne paraît pas bien digéré ; il est notable, toutefois, qu'on envisage la possibilité d'assimiler les Juifs aux autres sujets.

En dehors de Nancy, les Juifs étaient répandus dans toute la province, mais principalement dans la Lorraine allemande, dite aussi bailliage d'Allemagne. Presque tous les cahiers conservés de cette région s'occupent d'eux et nous ne les possédons pas tous.

Dans le bailliage de Sarreguemines on se croirait en Alsace. Le *clergé* émet un vœu analogue à celui du clergé de Belfort et Huningue : les titres des Juifs devront être enregistrés. « Que, pour obvier à l'usure exercée principalement par les Juifs, on demande l'exécution du Règlement fait pour l'Alsace en 1786 (*sic*), en y ajoutant, à cause des faux billets, qu'aucun ne sera légal à moins qu'il ne soit enregistré en la municipalité locale, de même que les payements à compte et lors du payement entier ; ordonner que, pour les billets faits avant la publication du règlement qui interviendra, sous l'espace de quinze jours, tout Juif porteur d'un billet sera obligé de se présenter avec son débiteur pour le faire enregistrer sous peine de nullité, afin de prévenir les faux billets [3]. » La *noblesse* s'exprime dans le même sens, mais plus clairement : « Tout Juif qui prêtera par billet à un citoyen sera tenu de faire enregistrer au bureau municipal du lieu où se fera le prêt, la date, la somme et l'époque du remboursement portées audit billet ; il sera tenu de même de faire enregistrer les sommes payées à compte ainsi que l'acquit définitif de la somme principale, sous peine de nullité du billet [4]. »

1. Pfister, p. 328 (d'après Mathieu). Dans son discours du 23 décembre 1789, l'évêque La Fare raconte que quatre mois auparavant une émeute avait éclaté contre les Juifs, qu'on accusait notamment d'accaparer les grains.

2. *Arch. parl.*, IV, 89 *a-b*.

3. *Ibid.*, V, 690 *a*.

4. *Ibid.*, 692 *a*.

Le *clergé* de Dieuze subit aussi l'influence de l'Alsace : il signale les « précautions à prendre contre les usures des Juifs et les obliger, comme en Alsace, à ne faire aucun marché que devant les maire et gens de justice [1] ». — Le *tiers* ne s'en tient pas là : inviter les Juifs à exercer des métiers sans retard, faute de quoi ils seront expulsés ; ne pas en recevoir d'autres ; réduire leurs créances (pratique renouvelée du moyen âge) ; passation de leurs actes, suivant le cas, soit devant notaire, soit devant officiers municipaux ou judiciaires : « Admettre les Juifs aux droits de citoyens, à l'effet de quoi les autoriser à exercer tels commerces, arts ou métiers qu'ils jugeront à propos, ce qu'ils seront tenus d'opter dans le terme de trois ans, passe lequel, s'ils ne les exercent notoirement, les expulser conformément aux prescrits (*sic*) des règlements des 12 avril, 9 août et 2 (*sic*) octobre 1721, 23 juin 1760 et 22 avril 1762. — Défendre l'établissement en Lorraine des individus étrangers de cette secte. — N'admettre les Juifs à aucune demande en répétition de créance sur billets au-dessus de cent livres qu'à la charge d'un quart de perte au profit du Roi, à l'exception des créances antérieures à la loi à intervenir ; en conséquence tenus de faire contrôler tous les billets dont ils seront porteurs dans le mois à compter de l'enregistrement. — Les astreindre, pour les sommes au-dessus de cent livres, à en passer acte par devant notaires, à la vue desquels et des témoins ils seront tenus de montrer et délivrer les sommes y portées ; même formalité pour les quittances suivant les dispositions de l'arrêt du 30 décembre 1728, sauf à eux, en cas de vente ou échange de bestiaux et autres effets qui ne seraient faits au comptant, d'en passer acte sous seing privé en présence des officiers municipaux ou de justice des lieux, qui attesteront par leurs signatures avoir vu réellement délivrer les objets vendus ou échangés [2]. »

Le *tiers* de Chateau-Salins demande, sans doute à cause de quelques cas particuliers, une mesure nouvelle, déjà appliquée en Alsace : « qu'il soit défendu aux Juifs d'acheter des immeubles ; c'est pour eux un nouveau moyen d'exercer l'usure ; ils absorberaient bientôt toutes les propriétés des habitants de la campagne, dont ils abusent (*sic*) et trompent la crédulité [3] ».

Le *clergé* de Bitche nous ramène à l'usure. « La seconde source de la ruine du peuple est l'usure excessive des Juifs, qui va

1. *Arch. parl.*, V, 709 *a*.
2. Publié dans le *Jahr-Buch der Gesellschaft für lothringische Geschichte....* XVI (1904), p. 216.
3. *Ibid.*, p. 227.

commençant à 25 0/0 et bien au delà dans ces campagnes. Sa Majesté doit être suppliée de pourvoir à y mettre des bornes [1]. »

A Lixheim, chef-lieu d'une ancienne seigneurie enclavée dans la Lorraine, où les Juifs étaient établis depuis longtemps, les esprits étaient tellement montés contre eux qu'ils furent victimes des troubles qui y éclatèrent en juillet 1789. On s'explique la violence du cahier commun au *clergé* et à la *noblesse* : il demande une loi encore plus sévère que le Règlement de 1784. « Les députés doivent demander que les Juifs domiciliés dans la province de Lorraine soient soumis au même règlement rendu pour ceux d'Alsace le 10 juillet 1784 ; même que cette nation, qui produit la ruine des habitants des campagnes de cette province, soit assujettie à des règlements encore plus solidement cimentés, s'il est possible, tant pour prévenir leur multiplication que leur usure [2]. »

A Fenestrange, ce sont les *trois ordres* qui s'accordent, dans leur cahier commun, à demander « un règlement pour réprimer et arrêter les usures et tromperies des Juifs et leur excessive multiplication dans la province : il en a été rendu un pour l'Alsace en 1784. On pourrait le rendre commun, en y ajoutant ce qui pourrait encore paraître nécessaire et en interdisant tout particulièrement à tout Juif l'obtention d'aucuns brevets à la faveur desquels leur nombre s'est presque partout si considérablement augmenté [3] ». On voit, par cette dernière doléance, que les Juifs ne s'étaient pas laissé décourager par l'arrêt du Parlement de Nancy et qu'ils avaient obtenu des brevets pour pouvoir commercer librement.

Le *clergé* du bailliage de Boulay — Boulay était la mère des communautés lorraines — « supplie Sa Majesté de défendre l'introduction des familles juives au delà du nombre toléré par les ordonnances et de mettre un frein aux usures et aux vexations qu'elles exercent dans les campagnes [4] ». A ces deux vœux le *tiers état* en ajoute un troisième, qui montre que les Juifs essayaient de tirer parti de l'édit de 1787 en faveur des non-catholiques : « Que l'édit du mois de novembre 1787 concernant les non-catholiques soit déclaré non commun avec les Juifs, qu'en conséquence défense leur soit faite d'acquérir des biens, fonds, terres, fiefs et gagnages, à peine de nullité du contrat d'acquisition et d'amende contre les notaires, et que ceux qui, à ce moment, ont fait de telles acquisitions, et qui les possèdent, soient tenus d'en

1. *Arch. parl.*, V, 693 *a*.
2. *Ibid.*, V, 716.
3. *Ibid.*, 712 *b*.
4. *Ibid.*, 694 *a*.

passer contrat dans l'année sous peine de confiscation. — Que le nombre de familles juives restera fixé et déterminé ainsi qu'il l'est par l'édit de 1721, et que celles excédentes soient tenues de vider dans six mois les villes ou villages où elles se seraient frauduleusement établies [1]. »

Enfin, tandis que les ordres privilégiés de Bouzonville sont muets sur la question juive, le *tiers* demande, dans un langage qui conviendrait au clergé, la remise en vigueur des anciennes ordonnances : « A ces entraves qui obstruent l'industrie de ce canton, vient se réunir l'usure des Juifs, qui n'y sont tolérés que pour sa ruine, ce qui est de la plus dangereuse influence par la corruption qu'ils versent dans le cœur des citoyens et les dangers auxquels est exposée la religion même, par la liaison intime et l'habitation souvent commune des maisons entre eux et les catholiques. Sa Majesté sera suppliée, suivant le vœu des ordonnances de la province, qu'ils se réduisent au nombre déterminé et que, dans les lieux où leur établissement est toléré, ils se retirent tous dans un quartier séparé ; et qu'en conformité de l'édit du 30 décembre 1728, personne ne pourra contracter avec eux que par devant notaire et que les deniers n'aient été délivrés en leur présence, et enfin qu'il leur sera spécialement défendu de faire commerce ni de grains, ni de fourrages [2]. »

Dans les bailliages qui correspondent au département actuel des Vosges, le cahier de la *noblesse* de Mirecourt (celui du clergé ne touche pas à la question), considérant que c'est la religion des Juifs qui les rend nuisibles, ne croit pas qu'on puisse améliorer leur sort ; il n'y a qu'à réduire leur nombre et qu'à réglementer leurs transactions : « Que les lettres de change des Juifs ne puissent être valables que de commerçant à commerçant : que tous billets sous seing privé soient regardés comme nuls et que tous les actes passés par eux le soient par devant notaires. Les opinions religieuses de cette secte s'opposent à tous moyens qu'on pourrait prendre pour les rendre utiles à l'État ; ce qui ferait désirer d'en restreindre le nombre, ainsi que le portent les ordonnances du feu duc Léopold [3]. » — Le *tiers état* ne réclame que la seconde de ces mesures : « De révoquer l'arrêt rendu au Conseil du feu roi de Pologne, duc de Lorraine et de Bar, sous la date du 26 janvier

1. Publié dans le *Jahr-Buch* précité, p. 205.

2. *Arch. parl.*, V, 705 *b*.

3. *Ibid.*, IV, 2 *a*. Dans les instructions aux députés le cahier reprend les mêmes demandes (4 *a*). Ce cahier a été publié aussi par Duhamel, *Documents rares ou inédits de l'histoire des Vosges*, I (Épinal, 1868), 333.

1753, qui suspend l'exécution de l'édit du duc Léopold du 30 décembre 1728 ; ordonner en conséquence que les Juifs ne pourront faire aucun acte avec les autres sujets de la province que par devant notaire à peine de nullité [1]. »

Une autre mesure est demandée par la *noblesse* de DARNEY : « Que l'édit rendu pour la province de Lorraine par le duc Léopold en 1707 concernant les Juifs soit confirmé et remis à jamais dans toute sa force : en conséquence que les Juifs soient obligés de se défaire incessamment des propriétés dont ils ont fait l'acquisition depuis cet édit [2]. » Nous ne savons pas à quel édit il est fait allusion ici. En 1707, Léopold avait voulu établir à Nancy quatre Juifs de Metz, mais devant l'opposition du clergé et des marchands, il avait dû se borner à leur permettre de venir dans la ville à leur guise pour affaires [3]. — Un autre courant d'opinion, plus favorable aux Juifs, sinon très bienveillant, s'est fait sentir dans la même région : il paraît être le résultat d'un compromis. Il est représenté, nous le verrons, par les cahiers de plusieurs communautés des bailliages d'Epinal et de Chatel-sur-Moselle; mais il n'a pas été recueilli par les cahiers des assemblées bailliagères. Ainsi, celui du tiers d'Epinal n'en dit mot.

Enfin, dans les bailliages qui correspondent au département actuel de la Meuse, les Juifs devaient être en très petit nombre, si même ils y étaient tolérés ; il paraît que le Barrois leur était fermé [4]. Peut-être n'avaient-ils même pas poussé jusqu'à PONT-A-MOUSSON (département actuel de Meurthe-et-Moselle) et c'est sans doute pour consacrer le principe que le *tiers état* de ce bailliage réclame « la stricte exécution des ordonnances de Lorraine concernant les Juifs, en sorte qu'ils n'aient pas la liberté de fixer leur domicile dans toutes les villes indifféremment, mais seulement dans celles qui leur sont indiquées par les règlements des anciens ducs de Lorraine, nos souverains [5] ».

Il n'est pas diffcile de résumer les cahiers lorrains : ils se ressemblent presque tous et ils ne diffèrent que pour la forme de ceux de l'Alsace et des Evêchés. Partout on se plaint du grand nombre des Juifs et de leurs usures ruineuses ; les lois existantes

1. *Arch. parl.*, IV, 7 *b*.
2. Duhamel, *op. cit.*, 322.
3. Pfister, 316. D'après L. Jérôme, *l. c.*, p. 162 (234), la noblesse de Darney protesterait contre l'arrêt de 1753, qui avait suspendu l'édit du 30 décembre 1728.
4. *Notice sur l'état des Israélites en France*, p. 32.
5. *Arch. parl.*, II, 233 *b*.

ne sont pas appliquées ou sont inefficaces. Même les mesures réclamées pour remédier à cette situation sont identiques en leur fond et si elles paraissent différer, c'est qu'elles se rapportent, dans chaque province, à la législation existante. En Alsace, où un Règlement avait été rendu en 1784, on en demandait l'aggravation ; dans les Trois Evêchés, où une loi générale faisait défaut, on réclamait l'application à la province du Règlement alsacien ; en Lorraine, où diverses ordonnances avaient été rendues par les anciens ducs, on en sollicitait la remise en vigueur. Tout le monde croyait, d'ailleurs, que la législation est toute-puissante et que des lois guérissent tous les maux de la société. Pourtant l'expérience aurait dû montrer que légiférer ne servait de rien, que le mal était plus profond, qu'il était dans tout l'état religieux, social et économique, et que les préventions des chrétiens étaient un aussi grand obstacle que les « tares » des Juifs. Pour s'élever à cette vérité, il aurait fallu pouvoir répudier l'intolérance religieuse, l'esprit de secte et de caste et surtout la jalousie commerciale. Il aurait fallu examiner la situation faite aux Juifs impartialement et objectivement, regarder moins les Juifs que la question juive. C'est seulement dans une ville considérable et cultivée comme Metz, où l'opinion éclairée avait été avertie et orientée par le concours de l'académie locale, qu'on paraît s'être élevé à cette largeur et à cette sérénité de jugement.

A Metz et à Paris. La capitale était vraiment déjà le cerveau de la France et c'est parce qu'elle était mûre pour la liberté qu'elle devait prendre dès le début la direction du mouvement révolutionnaire. Les Juifs y étaient trop peu nombreux, leur situation trop précaire et leur place dans la vie économique trop insignifiante pour qu'ils pussent éveiller la jalousie. Là, les préjugés avaient donc moins de prise, tandis que les idées nouvelles se répandaient, surtout dans les classes instruites, par les livres et par les journaux, par les derniers salons et par les premiers clubs. Si la traduction française du mémoire de Dohm en faveur des Juifs n'avait pu voir à Paris le jour de la publicité, pour une raison fortuite, la traduction anglaise avait été signalée avec sympathie par Brissot (de Warville), publiciste de grand talent, qui fut un des meilleurs agents du « cosmopolitisme littéraire » au XVIII[e] siècle avant de devenir un des chefs girondins les plus écoutés[1] ; et les idées du philosophe allemand avaient été reprises avec éclat par Mirabeau,

1. Voir *Journal du Licée de Londres ou Tableau de l'état présent des sciences et des arts en Angleterre*, par Brissot de Warville, I (1784), p. 206-228.

dont on s'arrachait les ouvrages [1]. Enfin, les trois mémoires couronnés par l'académie de Metz venaient d'être publiés et faisaient de la question juive une question actuelle. Il suffisait, pour ainsi dire, qu'elle fût signalée aux rédacteurs des cahiers pour qu'elle sollicitât leur attention.

Or, l'un des vainqueurs du concours de Metz, le juif polonais Zalkind Hourwitz s'avisa — il était ingénieux et aimait la « réclame » — d'envoyer son mémoire à la Chambre de la noblesse de Paris [2]. C'était, avec un titre provocant, un travail inégal et confus, mais parsemé d'idées justes et d'aperçus originaux ; il était piquant, frondeur et plein de verve : le genre à la mode. Il fut certainement mis à contribution et le résultat de cet examen fut que la *noblesse* de PARIS (intra muros) demanda dans son cahier que les États généraux « prennent en considération le sort des Juifs [3] ». C'est à ce Juif polonais que les Juifs de France sont redevables de ce que la noblesse de Paris a émis ce vœu laconique, mais significatif, qui était pour les Juifs mieux qu'un espoir, une promesse. Il engageait les députés de la noblesse de Paris, le comte de Clermont-Tonnerre, qui, à plusieurs reprises, prit en main la cause des Juifs à l'Assemblée constituante avec une hauteur de vues qui n'eut d'égale que son éloquence, Adrien Duport, un des membres les plus influents de la Constituante, dont l'intervention entraîna le décret émancipateur du 27 septembre 1791.

Le *tiers état* de Paris ne le cédait pas à la noblesse en lumières et il la dépassait sans doute en libéralisme. Nous connaissons les opinions de quelques-uns de ses membres les plus écoutés relativement aux Juifs : Martineau, qui parla en leur faveur à la Constituante. Lacretelle l'Aîné, député suppléant, qui avait débuté dans le barreau en les défendant ; Brissot de Warville, qui engagea la Commune de Paris, dont il était membre, à intervenir dans leur cause. Cependant, le cahier du tiers de Paris, qui aurait été d'un grand poids dans la question, ne contient pas d'article sur les

1. *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des Juifs*... (Londres, 1787 ; autre édition à Bruxelles et Paris, 1788). Mirabeau parle aussi des Juifs dans sa Lettre sur Cagliostro et Lavater (voir *Revue des Études juives*, LIX, 294-5), dans sa *Lettre remise à Frédéric-Guillaume II... le jour de son avènement au trône* (1787), p. 39-40, et dans sa *Monarchie prussienne sous Frédéric le Grand*, tome V de l'éd. in-8° (Londres, 1788), p. 42-58. On voit que la chose lui tenait à cœur.

2. Ch.-L. Chassin, *Les élections et les cahiers de Paris en 1789*, III, 257. Le mémoire était intitulé : *Apologie des Juifs, en réponse à la question : Est-il des moyens de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles en France?* (Paris, 1789).

3. *Arch. parl.*, V, 273 *b* ; Chassin, *op. cit.*, III, 326. — Au lieu de cet article, M. Ferdinand-Dreyfus en cite un autre sur les non-catholiques, c'est-à-dire, comme le contexte l'indique, les protestants.

Juifs : tant de questions furent examinées qu'on en oublia celle-ci Mais il s'en fallut de peu que le tiers n'ait eu à se prononcer. L'un des électeurs, Debourge, plus tard représentant de la Commune, raconta en 1790 qu'il avait préparé, en vue de la rédaction du cahier, un petit précis dans lequel il prouvait « que jamais la liberté civile et politique ne serait parfaitement assurée en France tant qu'il y aurait des esclaves dans nos îles, des mainmortables dans nos provinces et enfin tant que les Juifs seraient séparés de nous par tout ce qu'un barbare et injuste mépris peut imaginer pour rendre ses victimes en effet méprisables ». Mais il ne put assister à la séance, de sorte que la question juive ne trouva pas place dans le cahier [1].

Tels sont, parmi les cahiers de 1789 qui ont été publiés, ceux qui s'occupent des Juifs. Faut-il mettre dans la balance ceux qui n'en parlent pas, bien que l'occasion n'en manquât point, par exemple plusieurs cahiers des Evêchés et de la Lorraine, ceux de Bordeaux, ceux du Languedoc, où les Juifs s'étaient faufilés dans toutes les grandes villes? On peut présumer, étant données les circonstances dans lesquelles les cahiers furent élaborés et la manière dont on procéda d'ordinaire à leur rédaction, que partout où l'on n'émit aucun vœu contre les Juifs, bien que la question juive se posât, on était plutôt favorable qu'hostile à une amélioration de leur sort ou du moins que les avis étaient partagés. La quasi-unanimité des cahiers ne doit pas nous donner le change. Les adversaires des Juifs ont crié plus fort et ils ont entraîné ceux qui ne savaient pas. — Ceux qui se plaignaient des Juifs n'avaient qu'à se laisser guider par leurs intérêts et leurs préventions ; c'est ce qui s'est produit presque partout en Alsace, dans les Evêchés et en Lorraine. Pour prendre parti en leur faveur, comme l'ont fait la noblesse de Paris et celle de Toul, la noblesse et le tiers-état de Metz, il fallait de la largeur de vues pour refouler les préjugés et du courage pour les combattre. Quand on pense à la misérable condition des Juifs de France à cette époque, aux métiers infimes et parasites dont ils étaient obligés de vivre, au mépris et à l'horreur qu'ils inspiraient au peuple, en dépit du progrès des lumières et des conquêtes de la « philosophie », on doit moins s'étonner de trouver tant de cahiers hostiles aux Juifs que d'en rencontrer quelques-uns qui témoignent à ces parias de la pitié ou de la bienveillance.

Quand la nuit prend fin, c'est l'aurore qu'il faut saluer.

(*A suivre.*) M. Liber.

1. De Bourge, *Lettre au Comité de Constitution sur l'affaire des Juifs* (Paris, 1790), p. 9, note.

# LA DISPUTE ENTRE LES ÉGYPTIENS ET LES JUIFS

## DEVANT ALEXANDRE

### ECHO DES POLÉMIQUES ANTIJUIVES A ALEXANDRIE[1]

Les récits de l'Exode ont de bonne heure alimenté la polémique antijuive en Égypte. Toutes ces inventions puériles dont les linéaments paraissent déjà dans Hécatée d'Abdère[2] et dont Manéthon a laissé les plus beaux spécimens[3] ne sont, en réalité, que les traditions bibliques retournées. Ce sont moins des caricatures que des transpositions à la manière de ces romans historiques niais qui s'intitulent : *La vérité sur...* Les lettrés égyptiens d'abord, puis les écrivains grecs d'Égypte ont trouvé plaisant et cru de bonne guerre de faire rire aux dépens de ces Juifs qui dénonçaient les crimes des anciens possesseurs du pays. Le cas était, en effet, assez embarrassant pour ces nouveaux venus qui avaient apporté leur Bible dans ces régions hospitalières : leur livre sacré, qui contait les persécutions endurées par les Hébreux sous les Pharaons et célébrait la défaite éclatante de leurs oppresseurs, excitait la verve et la mauvaise humeur de leurs concitoyens, au milieu desquels ils se singularisaient. S'ils avaient cru, dans les premières années de leur établissement dans l'empire des Ptolémées, pouvoir sans danger retracer les sévices qui avaient provoqué leur exode du pays, insouciants des répliques des prêtres égyptiens[4], une fois le Pentateuque traduit en grec, ils durent s'apercevoir de leur fausse position. La polémique devint plus âpre sous la plume des gens de lettres d'origine grecque qui

1. J'ai déjà traité sommairement ce sujet dans *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*, 1900, p. 351.

2. IIIe siècle. Voir Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, p. 14.

3. Voir *ibid.*, p. 29.

4. Le texte d'Hécatée, antérieur à la traduction du Pentateuque, atteste que déjà les Juifs d'Égypte avaient répandu autour d'eux la connaissance des récits de l'Exode.

toisaient avec dédain ces exotiques assez osés pour rivaliser avec eux. Quel triomphe si ce protectionnisme professionnel découvrait dans la Bible des prétextes à la discréditer et à discréditer du même coup ceux qui la vantaient! Or justement l'Exode contient un verset qui fournissait l'arme rêvée, c'est celui qui porte : « Et le Seigneur inspira aux Égyptiens de la bienveillance pour ce peuple et ils lui prêtèrent ; et ils (les Israélites) dépouillèrent l'Égypte » (xii, 36).

Fidèles à leur système d'interprétation littérale, les traducteurs alexandrins n'essayèrent pas de gazer ce propos, car ils rendirent les derniers mots par ἐσκύλευσαν τοὺς Αἰγυπτίους. Josèphe, plus prudent, a sacrifié ce détail, insistant sur le verbe « et ils leur prêtèrent », qu'il commente ainsi : « Ils gratifient même les Hébreux de présents, les uns par impatience de les voir partir, les autres, à cause des relations de voisinage qu'ils avaient autrefois entretenues avec eux » (*Ant.*, II, xiv, fin).

Philon ne pouvait pas se dérober à la difficulté : il jugea nécessaire de répondre aux critiques que soulevait ce verset et de défendre la Bible contre le reproche d'immoralité que, sans contredit, les adversaires des Juifs ne manquaient pas de faire valoir. Voici comment il s'exprime, dans la *Vie de Moïse*, I, 25 :

Ceux-ci (les Hébreux), chassés et poursuivis, se souvenant de leur dignité, osent un trait de hardiesse naturel à des hommes libres qui n'oublieraient pas les desseins iniques qu'on avait formés contre eux. Ayant, en effet, emporté un ample butin, ils se chargèrent d'une partie, mirent l'autre sur les bêtes de somme, le faisant non par cupidité, ou, *comme dirait un ennemi*, par avidité du bien d'autrui..., mais d'abord parce que c'était là le salaire dû aux services qu'ils avaient rendus tout le temps de leur vie, et ensuite, en égard à l'esclavage qu'ils avaient subi [1], le désagrément qu'ils causaient était fort minime et nullement proportionné : comment, en effet, mettre en parallèle un dommage matériel et la privation de la liberte, pour laquelle les gens de sens sont prêts, non seulement a abandonner leurs biens, mais à perdre la vie ? Ainsi de toute façon ils firent bien, soit qu'ils prissent comme en temps de paix le salaire dont ils avaient été frustrés longtemps par ceux qui ne voulaient pas le leur donner, soit que, se considérant comme en temps de guerre, ils eussent jugé légitime d'emporter les biens de leurs ennemis selon la loi du vainqueur. Les Égyptiens avaient été les premiers a mal agir en asservissant des étrangers venus en suppliants, comme je l'ai dit, à la façon de prisonniers de guerre. Eux, l'occasion s'étant présentée, s'étaient défendus sans aucun appareil d'armes, le bon droit les protégeant et posant les mains sur eux.

1. Cf. *Livre des Jubilés*, 48, 18.

Philon parle-t-il ainsi pour libérer sa conscience, choquée du récit de la Bible, ou pour répondre à une accusation nettement formulée? L'une et l'autre conjectures sont également défendables et se concilient sans effort. Il semble bien que l'ennemi dont il fait mention n'est pas un personnage imaginaire exprimant une idée qui pourrait venir à l'esprit d'un lecteur malveillant.

Pour réduire leurs adversaires, les Juifs s'avisèrent d'un expédient qui était dans le goût du temps : ils imaginèrent un procès entre Égyptiens et Juifs dont Alexandre fut l'arbitre. Cette fiction était encore connue de Tertullien, qui répond ainsi à Marcion, lequel voyait dans le verset de l'Exode une preuve de plus de l'iniquité du Dieu de la Bible [1] :

Traînons au grand jour de la lumière l'esprit des ténèbres, faisant un crime au Créateur d'avoir recommandé aux Hébreux d'enlever l'or et l'argent des Égyptiens. Eh bien ! ô le plus extravagant des sectaires, je te prends toi-même pour juge. Examine d'abord les droits de l'un et de l'autre peuple ; puis, prononce sur l'auteur du précepte. D'une part, l'Égyptien redemandant à l'Hébreu ses vases d'or et d'argent ; de l'autre, l'Hébreu appuyant ses réclamations sur des contrats inviolables, montrant les sueurs de ses pères et revendiquant le salaire de sa douloureuse servitude, en échange des briques qu'il avait transportées, des cités et des maisons qu'il avait bâties Panégyriste du dieu exclusivement bon, quelle sentence va sortir de ta bouche ? Condamneras-tu l'Hébreu à reconnaître sa supercherie, ou l'Égyptien à s'avouer son débiteur, *ainsi que se termina le différend, suivant une tradition* ? Car les deux peuples ayant traité leurs réclamations par des ambassadeurs réciproques, les Égyptiens, dit-on, renoncèrent volontairement à leurs vases.

Aujourd'hui toutefois les Hébreux opposent aux Marcionites de plus hautes prétentions. « A n'estimer le travail de six cent mille individus qu'une pièce d'argent par jour, pendant une longue suite d'années, la valeur des vases emportés par nous, quelle qu'elle fût, était une compensation insuffisante. De quel côté sont donc les obligations ? pour ceux qui s'approprient les vases, ou pour ceux qui habitent les maisons et les cités ? Le dommage est-il pour l'oppresseur? ou la faveur pour l'opprimé ? Mais que parlons-nous de nos sueurs ? quand même nous ne jetterions dans la balance que les outrages dont nous avons été accablés, hommes libres plongés dans les prisons comme de vils esclaves ; quand même nos scribes n'étaleraient devant les tribunaux que leurs épaules indignement meurtries et déchirées par les verges, ce ne serait point avec quelques vases enlevés à l'opulence d'un petit nombre de riches, ce serait avec tous les trésors de ceux-ci, avec la fortune de tous les citoyens qu'il te faudrait

1. *Adversus Marcionem*, liv. II, ch. xx. Les Manichéens exploitaient aussi le verset de l'Exode, voir Epiphane, *Adversus Hæreses*, l. II, hæres. LXVI, § LXXI.

condamner l'Égypte à racheter de pareilles infamies. » Si la cause des Hébreux est juste et bonne, qu'en conclure ? que l'injonction du Créateur est bonne et juste aussi. Il a imposé la reconnaissance à l'Égyptien malgré lui. Il a indemnisé la longue oppression de son peuple, au moment de sa sortie, par le faible adoucissement d'une secrète compensation. Disons-le toutefois : la restitution fut inégale. L'Égypte a-t-elle rendu aux fugitifs tous les enfants qu'elle avait égorgés ?

La tradition à laquelle se réfère Tertullien nous est bien connue par la *Meguillat Taanit* et le Talmud de Babylone (*Sanhedrin*, 91 *a*). Voici la version du premier de ces écrits, telle qu'elle se lit dans la scholie qui accompagne le texte araméen (25 Siwan).

Lorsque les Ismaélites, les Chananéens et les Égyptiens citèrent les Israélites [devant Alexandre], Gebiha ben Pesisa dit aux docteurs : « Autorisez-moi à aller plaider notre cause ; si je triomphe, ils diront que c'est la Loi d'Israël qui a triomphé ; si je succombe, vous direz que c'est un simple particulier qui a été vaincu... » Les Égyptiens déclarèrent s'appuyer uniquement sur le Pentateuque. Or, dirent-ils, il est écrit : « Chaque femme empruntera à sa voisine... » Les Israélites étaient au nombre de 600,000 et tous ils emportèrent de l'or et de l'argent, ainsi que l'affirme votre Loi : « Ils dépouillèrent l'Égypte. » Rendez-nous notre or et notre argent. » Gebiha b. Pesisa leur répondit : « C'est sur le Pentateuque que vous vous appuyez ! Or l'Écriture porte que le séjour des Israélites en Égypte fut de 430 ans. Pendant ce temps nos pères au nombre de 600,000 ont été assujettis à la fabrication du mortier et des briques et à toute sorte de travaux sans recevoir de salaire. Que vaut un pareil travail par homme et par jour ? un séla. » Là-dessus les *philosophes* se mirent à faire le compte, mais ils n'avaient pas calculé ce que représentait le travail d'un siècle que déjà l'Egypte tout entière aurait dû revenir aux Israélites [1]. Confus, les Égyptiens s'enfuirent au plus vite.

La leçon du Talmud, qui n'est qu'une citation de ce récit, varie pour la forme seulement. Comme le texte y est mentionné sous le titre de baraïta, c'est la preuve qu'il est antérieur au IIIe siècle de l'ère chrétienne. Mais le fond en est certainement plus ancien ; on peut même affirmer qu'il reproduit une fiction alexandrine. En effet, pourquoi faire plaider le procès devant Alexandre plutôt que devant tel autre souverain ? Un tel choix a dû être dicté par l'autorité dont jouissait le conquérant chez les adversaires même des Juifs. C'est pour les Grecs d'Égypte que la sentence d'Alexandre était décisive. L'auteur du récit croyait ainsi les désarmer : quelle

1. Dans la leçon du Talmud, Alexandre donne aux Égyptiens trois jours pour répondre. Comme ils ne trouvent aucune réplique, ils s'empressent de déguerpir.

apparence, en effet, qu'ils auraient osé s'insurger contre leur héros national !

Nous avons ici une fiction judéo-alexandrine, née des nécessités de la polémique, qui a été transportée, à cause de son tour spirituel, en Palestine, où elle s'est enrichie de traits analogues : revendications des Ismaélites et des Chananéens tournant à la confusion de leurs auteurs.

Ces inventions n'étaient pas de purs jeux d'imagination, c'étaient des moyens de défense que réclamait la situation difficile des Juifs alexandrins. En les répandant, on ne pensait pas seulement à l'amusement des lecteurs ou des auditeurs, on voulait laver l'honneur de la Bible et celui des Juifs alexandrins, en butte à une hostilité dangereuse et souvent meurtrière.

Israel Lévi.

# SIMON BEN SCHÉTAH

De tous les anciens Pharisiens Simon b. Schétah est le seul sur lequel les sources rabbiniques ont conservé un assez grand nombre de renseignements. Aussi sa figure apparaît-elle chez les historiens modernes avec des contours suffisamment précis et accusés. Pourtant un examen critique des textes montre qu'une partie de ces relations doivent leur existence, non à la grandeur de l'homme qui en est le héros, mais à la négligence de la tradition qui s'en est emparée, tandis que d'autres ont un caractère anecdotique qui ne permet de les utiliser pour l'histoire qu'avec une extrême prudence.

On sait combien sont fréquentes dans le Talmud les confusions entre personnages qui portent des noms analogues et, comme il existe toute une série de tannaïtes appelés Simon, il n'en a pas été autrement pour notre Simon b. Schétah. Quarante ans avant la destruction du Temple, dit le Talmud de Jérusalem [1], la juridiction pénale fut enlevée (aux Juifs) ; du temps de Simon b. Schétah la juridiction civile également. Quelques pages plus loin [2], le même fait est rapporté à l'époque de Simon b. Yohaï. Déjà Herzfeld [3] a reconnu que seule la dernière indication doit être retenue, tandis que l'édition du Talmud de Jérusalem imprimée à Krotoschin « corrige », au contraire, le nom de Yohaï en Schétah. Il va de soi que, lorsqu'un peuple est indépendant, il jouit de la juridiction autonome. — Le Talmud de Babylone [4] raconte que Theudas (Théodore), Juif de Rome, ayant institué dans cette ville une sorte de sacrifice pascal, Simon b. Schétah lui écrivit : « Si tu n'étais Theudas, je prononcerais l'excommunication contre toi, car tu induis Israël à manger hors de Jérusalem des sacrifices. » Tous les textes

1. j. *Sanh.*, I, 1 (18 *a*).
2. *Ib.*, VII, 2 (24 *b*).
3. *Geschichte des Volkes Israel*, II (1857), 251.
4. *Berachot*, 19 *a*.

parallèles[1] ont exactement le même récit, avec cette différence pourtant que le message n'est pas envoyé par Simon b. Schétah, mais par les docteurs, par les membres du Sanhédrin. Il est invraisemblable que l'indication précise de l'expéditeur se serait perdue dans tous ces passages si elle avait été connue. D'autre part, s'il est possible ou seulement concevable qu'à l'époque de Simon b. Schétah quelques Juifs aient demeuré à Rome, ils n'entretenaient pas de relations bien étroites avec la mère-patrie, ne fût-ce que parce que la navigation était autant dire arrêtée avant la chasse faite aux pirates par Pompée. Par contre, il est facile de s'expliquer comment le nom de Simon b. Schétah a pu se glisser dans ce seul passage de la Guemara : immédiatement avant il avait été question de l'interdit dont Simon menaça le thaumaturge Honi, dit le faiseur de cercles, et un rabbin ou un copiste aura cru que le second récit s'appliquait également à Simon b. Schétah. Ici encore Herzfeld, dont l'ouvrage renferme un grand nombre de fines remarques, avait vu juste[2], et il est regrettable que Graetz ne l'ait pas suivi. M. Bacher[3] admet aussi que Theudas a vécu après Adrien seulement et qu'il soutint alors les docteurs pauvres par des dons d'argent. Si donc l'on veut reconnaître un souvenir historique dans l'indication du nom de Simon comme celui de l'auteur de la lettre à Theudas, il faudra derechef admettre une faute de copiste : ce ne serait pas Simon b. Schétah, mais Simon b. Gamaliel qui, en sa qualité de président du Sanhédrin, aurait mis en garde Theudas contre sa manière d'agir. Cette hypothèse s'accorderait fort bien avec le passage du Yerouschalmi[4] qui raconte les diverses menaces d'excommunication dans l'ordre suivant : Simon b. Schétah et Honi, R. Gamaliel et R. Akiba, Theudas.

Graetz a déjà remarqué une confusion entre Simon et son disciple Schemaya dans un récit du Babli[5]. Un esclave du roi Jannée avait tué un homme, et Simon b. Schétah le fit citer en justice ; mais les autres membres du tribunal eurent peur de l'accusé et furent pour cette raison punis de mort par une intervention divine. Du récit de Josèphe[6], qui est plus naturel, il ressort que l' « esclave »

1. *Pesah.*, 53 *a* ; *Béça*, 23 *a* ; j. *Moëd Katan*, III, 1 (81 *d*) ; j. *Béça*, II, 7 (61 *c*) ; j. *Pesah.*, VII, 1 (34 *a*) ; T. *Yom tob*, II, 15.
2. *Op. cit.*, p. 252.
3. *Agada der Tannaiten*, II, 560 et s.
4. j. *Moëd Kat.*, III, 1 (81 *d*).
5. *Sanhedrin*, 19 *a*. Voir *Geschichte der Juden*, III, 2, note 16, p. 711.
6. *Antiq.*, XIV, 163 et s., 175.

de Jannée était Hérode et que le docteur pharisien qui seul se fit le champion du droit devant ce Sanhédrin était Saméas. Il faut donc lire Schemaya pour Simon.

Pour montrer la scrupuleuse loyauté de Simon b. Schétah, on a coutume d'invoquer l'anecdote suivante [1] : « Simon était si pauvre qu'il était obligé de faire le commerce du lin. Pour alléger sa peine, ses disciples achetèrent pour lui un âne à un Arabe et trouvèrent, attachée au cou de l'animal, une perle précieuse dont le prix aurait suffi à affranchir le maître de tous ses soucis. Mais Simon voulut la restituer parce que le vendeur ne l'avait pas cédée sciemment et, par cet acte généreux, il amena le païen à confesser Dieu. » — Et nous aussi nous devons restituer cette histoire à qui de droit. Simon b. Schétah, frère de la reine Salomé, n'a probablement jamais eu besoin du secours de ses élèves. Même quand il eut été disgracié par le roi, sa sœur le tint caché et l'entretint sans doute. Par contre, nous connaissons un autre tannaïte que la pauvreté obligea à avoir recours à autrui et qui se trouva, par une circonstance merveilleuse, avoir une perle précieuse, qu'il rendit sur le conseil de sa femme : c'est Simon b. Halafta [2]. Le trait du rabbi pauvre, modèle de probité, convient mieux au IIe siècle qu'à la personne de Simon b. Schétah.

On ne saurait être assez sceptique quand on trouve dans une source rabbinique une opinion rapportée à une autorité antérieure à Hillel. La tradition ne remontait pas au delà de Hillel ; c'est tout au plus si Hillel a transmis quelques rares enseignements de ses maîtres Schemaya et Abtalion. On se méfiera donc *a priori* de voir R. Juda b. Dostaï enseigner au nom de Simon b. Schétah [3] : « Si un condamné a fui à l'étranger, le Sanhédrin du pays ne reprend pas l'affaire ; s'il a fui de l'étranger dans le pays d'Israël, on reprend ici l'affaire : c'est là une prérogative du pays d'Israël. » D'abord, il faut corriger, d'après la Tossefta [4], le nom de Juda b. Dostaï en Dostaï b. Juda, attendu qu'il n'y a pas eu de tannaïte appelé Juda b. Dostaï. Mais comment ce rabbin, qui a vécu plus de deux siècles après Simon, a-t-il pu connaître son enseignement ? Voilà ce qu'on ne nous apprend pas. Bien mieux, la Tossefta ne contient aucune indication sur le rabbin au nom duquel la halacha

1. j. *B. M.*, II, 5 (8 c) ; *Deut. r.*, III, 3 ; *Yalkout, Proverbes*, § 947.

2. *Ruth r.*, III *in fine*, sur I, 18 ; *Exode r.*, LII, 3. V. Bacher, *Agada der Tann.*, II, 530 et s.

3. *Maccot*, 7 *a*. Dans *Midr. Cant. Zuta*, sur V, 2 (Buber, p. 33), il faut lire b. Zoma pour b. Schétah.

4. T. *Sanh.*, III, 11.

est rapportée. La question est donc jugée, et, s'il reste un doute, c'est seulement sur le nom du rabbin qu'il faut substituer à Simon b. Schétah. Est-ce Simon b. Gamaliel ou Simon b. Yohaï? Ce qui ferait penser au premier, c'est que le traité de *Sanhedrin* contient de lui un grand nombre de règles relatives à la justice et que, dans la *Tossefta*, le dire de Dostaï b. Juda est immédiatement précédé d'un enseignement de lui. Mais, d'autre part, Dostaï b. Juda rapporte partout ailleurs les opinions de Simon b. Yohaï[1]; cette circonstance paraît devoir l'emporter sur toute autre.

Les savants — je parle de ceux qui tiennent compte des traditions rabbiniques — ne contestent guère l'historicité de la relation du Talmud de Jérusalem[2] qui attribue à Simon b. Schétah trois institutions : 1° il est permis de commercer avec les biens souscrits à la femme; 2° les enfants doivent fréquenter l'école; 3° les ustensiles en verre sont susceptibles de recevoir l'impureté. Commençons par la mesure la plus importante, celle de la fréquentation scolaire. Le Babli en sait plus long à ce sujet[3] : « D'abord le père seul instruisait son fils; puis on créa des instituteurs à Jérusalem, ensuite on fonda dans chaque district du pays des écoles pour les jeunes gens de seize à dix-sept ans; enfin Josué b. Gamla institua dans toutes les localités, villes et villages, des écoles pour les enfants de six à sept ans ». Ainsi, ce qu'une source attribue à Simon b. Schétah — et notez qu'il s'agit de la création d'écoles primaires, non d'une organisation scolaire complète — l'autre en fait honneur à Josué b. Gamla. Or, ce dernier nous est bien connu, grâce au Talmud et à Josèphe. Il fut le prédécesseur de l'avant-dernier grand-prêtre[4]; il eut avec son prédécesseur des difficultés qui amenèrent des voies de fait; pendant la Révolution, il fut un chef des modérés, à côté du grand-prêtre Anan et du Pharisien Simon b. Gamaliel[5], et il fut pour cette raison mis à mort par les Iduméens et les Zélotes. Josèphe le loue d'avoir été supérieur à tous les autres, à part son collègue Anan[6]. Il était l'ami personnel de Josèphe, qui appartenait lui aussi au parti modéré[7]. Les sources rabbiniques complètent ces renseignements de la manière la plus heureuse et elles donnent à penser que, comme Josèphe, il adhérait

1. Bacher, *op. cit.*, II, 390.
2. j. *Ketoubot*, VIII, 11 (32 *c*).
3. *B. B.*, 21 *a*.
4. *Antiq.*, XX, 213, 223.
5. *Bellum*, IV, 159 et s., 238 et s. ; *Vita*, 193.
6. *Ibid.*, 322.
7. *Vita*, 204.

au parti des Pharisiens. Il est probablement identique au Ben Gamla de la Mischna[1], qui fit faire en or les sorts des boucs du Grand-Pardon. Il devait sa richesse comme sa dignité à sa femme Martha, fille de Boéthos. Il était encore simple prêtre quand il se fiança avec elle et, quand il l'épousa, il était devenu grand-prêtre, bien qu'elle eût déjà été mariée une première fois et que le Pentateuque ordonne au grand-prêtre de se marier avec une vierge[2]. Cependant la tradition pharisienne permet au grand-prêtre d'épouser une veuve, s'il s'est fiancé avec elle avant d'occuper cette dignité. Il est prouvé par là que Josué était Pharisien, car les Pharisiens n'auraient pas allégué l'exemple d'un Sadducéen à l'appui de leur propre opinion. Le Talmud sait que sa riche fiancée obtint du roi sa nomination au moyen de grands présents[3], ce qui est tout à fait croyable. Peut-être tenait-elle sa richesse, dont il est souvent question[4], de sa famille, la maison pontificale des Boéthos[5]. Elle poussa à l'extrême le luxe le plus efféminé[6] et, malgré sa richesse, elle périt de faim pendant le siège de Jérusalem[7]. Une seule erreur s'est glissée dans les relations talmudiques : le roi gagné par les présents de Martha est appelé Jannée, au lieu d'Agrippa. C'est donc ce Josué b. Gamla qui aurait pourvu à l'instruction pour tous, mesure attribuée ailleurs à Simon b. Schétah. Ici aussi, il paraît naturel d'accorder les deux sources en supposant une faute dans le nom du père : on aura Simon b. Gamaliel au lieu de Simon b. Schétah. Nous avons vu dans Josèphe[8] que Josué et Simon b. Gamaliel étaient collègues et collaborateurs et il n'y aurait absolument rien d'étonnant à ce qu'une source ait attribué au grand-prêtre une mesure prise, d'après l'autre, par le membre laïc le plus considérable du Sanhédrin. Graetz et Büchler[9] ont déjà fait remarquer qu'après la retraite du grand-prêtre sadducéen Anan ben Anan une réforme vigoureuse fut entreprise par les Pharisiens. C'est une erreur absolue de

1. *Yoma*, III, 9.
2. *Yebamot*, VI, 4.
3. *Yeb.*, 61 *a*; *Yoma*, 18 *a*.
4. *Sifrê Deut.*, § 281.
5. Nous voyons ici par un exemple comment les prêtres observaient le précepte d'Ezéchiel (XLIV, 22) de n'épouser que des veuves de prêtres. Il résulte de T. *Yoma*, I, 14, et *Soucca*, 52 *b*, que les fils de Martha (de son premier mariage) étaient prêtres; son premier mari l'était donc aussi. De sa seconde union elle n'aurait plus pu avoir des fils qui auraient servi dans le Temple.
6. *Midrasch Echa*, XLVII, sur I, 16.
7. *Guittin*, 56 *a*.
8. *Bellum*, IV, 159 et s.; *Vita*, 193.
9. Büchler, *Die Priester und der Cultus*, p. 15 et s. et *passim*.

croire qu'au milieu des troubles de cette époque aucune mesure efficace ne pouvait être prise[1]. Au contraire, la machine législative fonctionna merveilleusement, et il était dans l'esprit du parti pharisien de ne plus laisser abolir les mesures une fois arrêtées. C'est donc à cette époque, sous le pontificat de Josué b. Gamla, qu'on fit passer la loi scolaire, et l'attribution de cette disposition au grand-prêtre ou au chef des Pharisiens, Simon b. Gamaliel I, qui jouait alors le premier rôle dans le Sanhédrin, est une question de pure forme. La mesure avait pour but de briser entièrement le pouvoir du sadducéisme. A partir du moment où, dans tout le pays, les enfants recevaient, dès l'âge de six ou sept ans, une éducation pharisienne, qui leur était donnée non par les parents, influencés peut-être eux-mêmes par l'esprit sadducéen, mais par des maîtres pharisiens, la doctrine sadducéenne avait cessé d'exister. C'est ainsi que l'école doit son origine à la politique[2].

S'il est prouvé que la création d'écoles élémentaires est l'œuvre, non de Simon b. Schétah, mais de Simon b. Gamaliel, nous devons nous demander ce qu'il faut penser des deux autres mesures attribuées au premier. Tout de même que le Talmud nous a présenté une évolution dans l'institution des écoles privées, il nous expose, avec des variantes de peu d'importance, le développement graduel de l'institution de la *Ketouba*[3]. Dans le principe on donnait une certaine somme d'argent au père de la jeune femme au moment des noces. Cette pratique rendait, d'une part, très difficiles les mariages, car tout le monde n'avait pas d'argent comptant, et d'autre part, elle favorisait le divorce, car le mari n'avait plus besoin de « désintéresser » sa femme, dont l'argent avait déjà été déposé chez son père. Plus tard donc on ne versa plus la somme comptant, mais on achetait pour la somme des objets qui restaient dans la maison des époux. Toutefois, la répudiation restait facile, le mari pouvait dire à sa femme : prends tes affaires et va-t-en ! C'est alors que Simon b. Schétah décida enfin que le mari pouvait faire des transactions

1. I. Halévi, *Dorot harischonim*, I, 3, p. 466.

2. Inutile de réfuter l'opinion de M. Halévi, qui admet qu'il y a eu deux grands-prêtres du nom de Josué b. Gamla, l'un sous Alexandre Jannée, qui a institué les écoles avec Simon b. Schétah, l'autre à l'époque de Josèphe. Alexandre n'a jamais vendu sa dignité pontificale et, s'il s'est fait remplacer au Temple, c'est assurément par un prêtre ordinaire, non par le « grand-prêtre » Josué b. Gamla. D'ailleurs, il ne suffisait pas à M. Halévi d'admettre deux grands-prêtres de ce nom ; il devait encore postuler l'existence de deux femmes appelées Martha fille de Boéthos, l'une qui corrompit Jannée (*Yebamot*, 61 *a*), l'autre qui, malgré sa richesse, mourut de faim avant la destruction du Temple (*Guittin*, 56 *a*).

3. T. *Ket.*, XII, 1 ; *Ket.*, 82 *b*.

avec l'argent, qu'au fond il devait payer au père, c'est-à-dire qu'il pouvait en disposer librement ; seulement tous ses biens seraient hypothéqués pour la somme due à sa femme. Certes, nous n'avons aucune raison péremptoire de retirer cette institution, comme la précédente, à Simon b. Schétah et de l'attribuer à Simon b. Gamaliel. Cependant il est vraisemblable que les institutions réunies par le Talmud de Jérusalem sont en rapport l'une avec l'autre et que la loi de la *Ketouba*, motivée d'une manière analogue à celle de la loi scolaire, appartient au même docteur. Si, pour des raisons d'ordre général, il est extrêmement douteux que nous possédions des halachas quelconques avec le nom de leur auteur pour l'époque antérieure à Hillel (« avant Hillel la Tora était oubliée »), dans notre cas particulier, le doute est encore plus prononcé, car il est question ici d'une évolution, parfaitement inadmissible, qui a précédé la mesure. On aurait donc conservé, non seulement le souvenir du temps de Simon b. Schétah, mais encore celui des générations antérieures. Cela paraît invraisemblable. Nous devons donc admettre que la mesure relative à la *Ketouba* remonte à Simon b. Gamaliel, mais que déjà à l'époque des derniers tannaïtes une erreur de tradition a substitué le nom de Simon b. Schétah à celui de Simon b. Gamaliel, erreur qui, de la baraïta en question, a passé dans la Tossefta et dans les deux Talmuds [1]. Simon b. Gamaliel l'Ancien savait prendre des mesures quand le bien public l'exigeait : c'est lui qui mit fin aux prix exorbitants des marchands de pigeons en fixant dans tous les cas à une paire le nombre des oiseaux à offrir [2].

La troisième règle dont l'institution serait due à Simon b. Schétah, consistait en ce que même les objets de verre pouvaient contracter l'impureté lévitique. Déjà Jérémie, Amora du IVe siècle, lui contestait la paternité de cette mesure, qui est attribuée tantôt aux plus anciennes autorités pharisiennes, les deux Yosé (ben Yoézer et ben Yohanan), tantôt aux rabbins qui auraient vécu quatre-vingts ans avant la destruction du Temple [3]. On peut hésiter sur l'ancienneté de cette institution qui est toujours mentionnée à côté de celle de l'impureté du pays païen, et il serait possible qu'elle eût été arrêtée

1. Ce qui montre qu'à l'époque antérieure à la destruction du Temple on s'occupait de ces questions de droit matrimonial, c'est la vieille mischna de *Ketoubot*, XIII, 11, d'après laquelle on peut obliger l'époux à quitter son domicile pour s'établir à Jérusalem. Il y a lieu d'examiner si le Simon b. Gamaliel nommé *ibid.*, 10 et 11 et T. *Ket.*, XIII, 3, n'est pas l'Ancien.

2. *Keritot*, I, 7.

3. j. *Ket.*, VIII (32 c) ; j. *Sabbat*, I (3 d) ; j. *Pesah.*, I (27 d) ; b. *Sabbat*, 14 b, 15 a.

en même temps seulement que les autres mesures relatives aux pays païens [1]. Mais ce qu'on peut considérer comme impossible, c'est : 1° qu'elle émane vraiment de l'ancien Yosé b. Yoézer, pas plus que les règles rapportées en son nom dans le traité d'*Edouyot* (VIII, 4) et qui se rapportent également à certaines impuretés [2] — un Yosé qui attestait l'impureté du verre et des pays païens [3] pouvait très facilement devenir avec le temps un Yosé qui l'a décrétée ; — 2° que Simon b. Schétah ait quelque chose à faire avec cette mesure. Par contre, les passages indiqués parlent d'une autre disposition de Simon b. Schétah : ce n'est pas le verre, mais le métal qu'il aurait frappé d'impureté. Ce renseignement mérite un peu plus de crédit. Nous avons déjà observé qu'il n'a pas probablement été transmis de règles au nom des anciennes autorités ; ce qu'on se répétait d'eux, c'était des maximes, comme nous le voyons par le traité d'Abot. D'autre part, il circulait sur leur compte des histoires plus ou moins légendaires, telles que nous en trouverons sur Simon b. Schétah. C'est de ces histoires que les rabbins postérieurs inféraient les opinions des anciens. Voici l'anecdote [4] : Un jour la reine Salamsion donna à son fils un repas pendant lequel tous les vases contractèrent l'impureté lévitique. Elle les fit briser et donner à un forgeron. Celui-ci les fondit et en fit de nouveaux vases. Mais les sages dirent : (cela ne sert de rien), ils reprennent leur ancienne impureté. Dans cette histoire pas un mot, il est vrai, de Simon b. Schétah ; mais comme la reine Salamsion n'est autre que Salomé Alexandra [5] dont il était le contemporain et même le frère, il est clair que c'est lui qui a pris cette mesure. Sans doute, il n'était pas le seul sage qui vécût à cette époque ; bien mieux, nous verrons qu'il n'était même pas le chef du parti rabbinique ; c'est pourquoi R. Yosé croyait que ce n'était pas lui l'auteur de cette disposition, mais Juda b. Tabbaï, tandis que d'après R. Yona, tous deux y ont collaboré [6]. Nous n'avons donc ici aucunement un renseignement direct sur Simon b. Schétah ; tout au plus est-ce un renseignement remontant à son temps. D'ailleurs, on ne savait plus

1. j. *Sabb.*, 3 *b*.
2. M. Hoffmann, dans son édition de la Mischna, *ad loc.*, admet deux Yosé b. Yoézer.
3. *Sabbat*, 15 *a*,
4. *Ibid.*, 16 *b*.
5. Il serait possible de l'identifier avec la Salampsio, fille d'Hérode et de Mariamne et belle-mère d'Agrippa I, et dont nous ne savons rien d'ailleurs. Il est vrai qu'elle n'était pas reine, mais seulement mère de reine. En tout cas, c'est par une confusion avec cette princesse qu'il faudrait expliquer le nom de Salamsion donné par les sources rabbiniques a Salomé (Salma) Alexandra.
6. j. *Ket.*, VIII, 11 (32 *c*).

à l'époque postérieure ce que signifiait au juste cette mesure. Ce n'est pas Simon b. Schétah qui avait besoin de décréter que le métal peut devenir impur : le Pentateuque le dit lui-même (Nombres, xxxi, 22), et, d'autre part, en brisant les vases et en en refaisant d'autres, on les restituait, même d'après l'opinion des docteurs postérieurs, à l'état de pureté. Le doute ne porte donc pas seulement sur l'auteur, il porte encore sur le sens de cette nouvelle loi.

Une autre raison d'ordre général fait croire que Simon b. Schétah n'a pris l'initiative d'aucune mesure. Un Simon b. Gamaliel, un Yohanan b. Zaccaï, un Gamaliel pouvaient en décréter de valables, car ils étaient les chefs reconnus du judaïsme, à la tête de la magistrature suprême. Au contraire, Simon b. Schétah n'était pas le chef du parti de la tradition ; il venait à la suite de Juda b. Tabbaï. La Mischna [1] marque ce rang en disant que Juda b. Tabbaï était le « prince » (Nassi) et Simon b. Schétah « l'ancien du tribunal » (*Ab bêt-din*), en quoi elle fait un anachronisme, en employant une désignation qui n'est née que plus tard ; quoi qu'il en soit, elle veut dire que Simon b. Schétah n'occupait que le second rang. Dans mon livre sur les Sadducéens, j'ai expliqué cette mischna si difficile pour l'histoire, qui parle d'une discussion des plus anciennes autorités sur la *semicha* ou « action d'appuyer » d'une manière toute nouvelle. J'ai essayé de démontrer qu'il ne s'agit pas de savoir si l'on peut appuyer les mains un jour de fête sur un bœuf, — question qui n'a certainement pas occupé les anciens docteurs et qui n'aurait pas été assez importante pour constituer la seule divergence d'opinions qui serait conservée de cette époque — mais que le débat entre Yosé b. Yoézer et Yosé b. Yohanan et entre leurs disciples portait sur la question de savoir si l'on doit ou non appuyer la Loi orale à la Loi écrite. Les pieux de la veille, à leur tête Yosé b. Yoézer, Josué b. Perahya, Juda b. Tabbaï, Abtalion, enseignaient qu'on ne devait pas appuyer la tradition orale à la Tora, l'y introduire par interprétation, tandis que le parti adverse, Yosé b. Yohanan, Matthieu d'Arbela, Simon b. Schétah, Schemaya, professaient qu' « on doit appuyer » et fondèrent ainsi l'école des Pharisiens, des « interprètes de l'Ecriture », des « scrutateurs » (Darschanim, comp. Midrasch). Les deux écoles étaient d'accord contre les Sadducéens pour considérer la tradition comme obligatoire et ne se distinguaient que par une question de tactique : fallait-il ou non « intégrer » la Loi orale dans la Tora ? Tandis qu'au début, c'était l'école des « pieux » qui, au sein du parti

1. *Hag*., II, 2.

traditionnaliste, eut le dessus, elle fut refoulée précisément du temps de Simon b. Schétah et probablement grâce à lui, de sorte qu'avec Schemaya les Pharisiens prirent la tête du mouvement et que sous Hillel ils devinrent les seuls maîtres.

Quoique Juda b. Tabbaï fût encore le chef reconnu de tout le parti antisadducéen, on s'explique que dès l'époque tannaïtique on ait commencé à en douter et qu'on ait réclamé le premier rôle pour Simon b. Schétah, qui apparaissait comme un personnage évidemment plus considérable. D'après la Tossefta [1], R. Méir enseigne que Juda b. Tabbaï était nassi, tandis que les docteurs le disent de Simon b. Schétah. La Guemara [2] cite une raison en faveur de chaque opinion. Juda b. Tabbaï s'était enfui à Alexandrie quand les Jérusalémites voulurent l'élire nassi à Jérusalem [3]. Ils écrivirent donc : de Jérusalem la grande à Alexandrie la petite. Jusqu'à quand mon fiancé restera-t-il auprès de vous et serai-je veuve de lui ? Il partit et s'embarqua sur un navire. Il demanda : Débora, la maîtresse de la maison qui nous a reçus, avait-elle un défaut quelconque ? Un de ses disciples répondit : Rabbi, son œil était troublé. Le maître reprit : Tu as commis deux fautes : tu m'as soupçonné, moi, et toi, tu t'es occupé d'elle. En disant qu'elle était belle à regarder, je pensais à ses actions. Il s'irrita contre lui et s'en alla. La même histoire est racontée par erreur, comme l'a déjà démontré Z. Frankel, par le Talmud babylonien de Josué b. Perahya [4] : Lorsque le roi Jannée tua les rabbins, Simon b. Schétah fut caché par sa sœur, et Josué b. Perahya s'enfuit à Alexandrie d'Égypte. Quand la paix fut rétablie, Simon b. Schétah envoya (ce message) : De moi, Jérusalem, la ville sainte, à toi, ma sœur, Alexandrie d'Égypte. Mon époux demeure dans ton sein et je suis désolée. Il dit : Il en résulte que la paix est faite. En route, il rencontra une auberge où on lui fit beaucoup d'honneurs. Que la maîtresse est belle, dit-il en la louant. Alors il (Jésus) lui dit : Rabbi. elle cligne des yeux. Il lui répondit : Scélérat, voilà donc de quoi tu t'occupes ! Il fit sonner quatre cents coups de trompette et l'excommunia. La chronologie à elle seule empêche d'admettre que le disciple Simon b. Schétah rappela son maître Josué b. Perahya —

1. T. *Hag.*, II, 8.

2. j. *Sanh.*, VI, 9 (23 *c*) ; j. *Hag.*, II, 2 (77 *d*).

3. Il faut évidemment intervertir ainsi le texte. Juda b. Tabbaï n'avait pas fui par modestie, pour échapper à la dignité qu'il accepta dès qu'il eut reçu le message, mais, comme le montre le récit parallèle, pour échapper aux persécutions de Jannée.

4. *Sota*, 47 *b*; *Sanh.*, 107 *b*, dans les éditions non censurées. Cf. Strack, *Jesus, die Häretiker und Christen*, 1910.

et cela à la mort d'Alexandre Jannée, lorsque les Pharisiens persécutés revinrent dans la patrie ; — c'est par une erreur évidente que le nom de Josué b. Perahya a été introduit dans le récit à la place de celui de Juda b. Tabbaï, à moins qu'on n'ait intentionnellement changé les noms, car nous constatons encore plus loin la tendance à écarter Juda b. Tabbaï [1].

De ce récit il ressort clairement que Juda b. Tabbaï était le chef et qu'il fut même rappelé par Simon b. Schétah en personne. Nous voyons, du reste, en même temps que Simon b. Schétah le suivait de près et qu'en l'absence du « nassi » il occupait le premier rang. Le motif que la Guemara allègue pour faire de Simon le nassi ne tient pas en face de cet argument: Simon b. Schétah aurait, dit-on, fait pendre le même jour à Ascalon quatre-vingts femmes pour crime de sorcellerie [2]. Rien n'indique qu'il n'ait pu agir ainsi qu'en qualité de nassi et, en outre, le renseignement en lui-même n'est pas suffisamment attesté. Ascalon n'a jamais fait partie du territoire juif et n'a jamais ressorti à la justice juive et il est même plus que douteux que, comme le dit Josèphe [3], la ville ait été détruite pendant la guerre contre les Romains. Néanmoins il pouvait y avoir, à en juger d'après la relation talmudique, près d'Ascalon une caverne où les sorcières se réunissaient et le jugement sommaire et rigoureux qui leur fut appliqué est assez conforme au caractère de Simon. Ce cas, comme celui qui va nous occuper, prouve le pouvoir extraordinaire de Simon b. Schétah, mais non le rang qu'il occupait dans l'Académie.

Cette relation de la Mischna, d'après laquelle Simon fit pendre quatre-vingts femmes, alors qu'il est défendu d'exécuter ne fût-ce que deux sentences capitales le même jour, ressemble à un récit de la Mechilta qui lui impute un acte illégal [4]. Simon b. Schétah se vanta d'avoir mis à mort un faux témoin, mais Juda b. Tabbaï lui prouva qu'il avait versé le sang innocent, car, le témoignage de

1. Avec des arguments qui défient toute critique scientifique I. Halévi (*Dorot harischonim*, l. c, pp. 474 et s.) a contesté l'identité des deux histoires et soutenu que Josué comme Juda ont fui à Alexandrie. Alors qu'il s'en prend vivement à Z. Frankel pour avoir dit que les histoires concordent « mot pour mot » — certains mots diffèrent en effet —, il escamote les histoires de l'hôtelière et du disciple, qui, d'après lui, sont l'une et l'autre authentiques. Ainsi les deux docteurs fuient à Alexandrie, tous deux reçoivent les mêmes lettres, tous deux louent l'hôtelière, tous deux blâment le disciple coupable d'avoir pensé à la beauté physique. Quelles coïncidences extraordinaires !

2. *Sanh.*, VI, 4 ; *Sifrê Deut.*, 221 ; j. *Sanh.*, VI, 9 (23 *c*) ; j. *Hag.*, II, 2 (77 *d*).

3. *Bell.*, II, 460.

4. *Mech.*, 20, sur Exode, XXIII, 7.

deux témoins étant seul valable, il était nécessaire de les convaincre tous deux de faux témoignage, pour pouvoir les exécuter l'un et l'autre. On raconte, par contre, de Juda b. Tabbaï qu'ayant vu un jour un homme en poursuivre un autre et aussitôt après le meurtrier près de sa victime, il refusa néanmoins de faire exécuter le coupable parce que son propre témoignage à lui seul était insuffisant. Naturellement le meurtrier ne devait pas rester impuni. Un miracle survint à propos. Un serpent atteignit l'assassin et le piqua mortellement. Tandis que la première histoire mérite créance, la seconde est évidemment une pure légende, imaginée pour faire contraste, peut-être provoquée par le principe de Juda b. Tabbaï d'après lequel on ne devait pas condamner le coupable même dans le cas où le crime était patent. Or, tous les textes parallèles de cette relation ont interverti les noms. Juda b. Tabbaï est celui qui fait exécuter illégalement le témoin, tandis que Simon b. Schétah abandonne même le meurtrier avéré à la justice divine [1]. Pourtant ces relations elles-mêmes fournissent la preuve que c'est la Mechilta qui a raison. La Guemara [2] présente, en effet, une addition importante. Elle raconte que Juda b. Tabbaï s'étendit (משתטח) sur le tombeau du témoin exécuté à tort et lui demanda pardon et que désormais il ne prononça jamais de décision sans Simon b. Schétah. Il est clair qu'il y avait ici un jeu de mot que l'interversion des noms a fait disparaître. Primitivement on avait voulu expliquer ainsi le nom de Simon b. Schétah : il est « celui qui s'étendit » (de שטח, étendre) sur le tombeau du supplicié. Il est donc prouvé que c'était Simon b. Schétah qui, dans la relation primitive, jouait le rôle de juge injuste. La même conclusion résulte aussi du Talmud de Jérusalem [3], où le récit est immédiatement suivi de cette remarque : Simon b. Schétah avait les mains échauffées. Aurait-on vraiment pu s'exprimer de la sorte, si c'était lui qui avait reproché à Juda b. Tabbaï son jugement et s'il avait épargné le meurtrier parce qu'il ne pouvait être condamné selon la lettre de la loi ? Nouvelle preuve que le texte de la Mechilta est le meilleur.

Au surplus, les relations talmudiques nous rappellent une situation que nous connaissions déjà par Josèphe. Cet historien nous apprend qu'après la mort d'Alexandre Jannée, les Pharisiens arrivèrent au pouvoir, qu'ils firent exécuter les anciens conseillers du roi jusqu'à ce que les notables sadducéens eussent amené la reine,

1. *Sanh.*, vi, 6 (viii, 3) ; j. *Sanh.*, vi, 5 (23 *b*) [iv, 11 (22 *b*)] ; *Maccot*, 5 *b* ; *Hag.*, 16 *b* (*Sanh.*, 37 *b*).

2. *Macc.*, 5 *b*, et parallèles.

3. j. *Sanh.*, 23 *b*

par leurs prières et leurs menaces, à leur céder les forteresses du pays [1]. Il serait inconcevable que les Pharisiens eussent mis à mort leurs ennemis sans autre forme de justice ; comme l'indiquent les sources rabbiniques, ils les auront accusés et condamnés comme faux témoins. C'est ce qui transparaît encore assez clairement à travers le récit de Josèphe, d'après qui ceux des Sadducéens qui avaient conseillé au roi l'exécution de huit cents Pharisiens furent alors condamnés à mort. Toutefois le simple conseil n'aurait pas pu, d'après le droit pharisien, être puni, car le roi n'aurait eu qu'à ne pas le suivre. Il en est autrement si les Sadducéens avaient calomnié leurs adversaires et les avaient dénoncés comme faux témoins. Dans ce cas ils méritaient la mort, non seulement si les victimes de leurs calomnies avaient été exécutées, mais même si elles avaient pu se mettre en sûreté par la fuite, comme Juda b. Tabbaï [2]. Les Pharisiens professaient, en effet, qu'il faut faire au faux témoin ce qu'il avait projeté de faire à son prochain (Deut., XIX, 19), même s'il n'a pas accompli son projet, si le prochain a été condamné, mais non exécuté, tandis que les Sadducéens n'admettaient l'application de cette loi du talion que si le jugement avait été suivi d'effet. La tradition talmudique sait même encore que le traitement appliqué par Simon au faux témoin était dirigé en réalité contre les Sadducéens.

Les Sadducéens semblent avoir tiré de Simon b. Schétah, qui en avait fait exécuter un certain nombre comme faux témoins, une vengeance effroyable. Le Talmud de Jérusalem [3] raconte qu'une bande de scélérats se concertèrent pour porter témoignage contre le fils de Simon — et non, qu'on le remarque bien, contre celui de Juda —, de sorte que le malheureux fut condamné à mort. Comme ils avouèrent ensuite qu'ils avaient menti, le père voulut reviser la sentence, mais le fils s'offrit lui-même au bourreau en disant : « Père, si le secours doit venir par toi, fais de moi ton marche-pied (littéralement : ton seuil). » Cette histoire est bien obscure. On ne voit pas pourquoi la revision aurait été mal fondée alors que les témoins s'étaient eux-mêmes rétractés, et on ne comprend pas davantage en quoi le père peut être l'artisan du salut en acceptant le sacrifice de son fils. Peut-être les circonstances étaient-elles quelque peu différentes : les Sadducéens avaient accusé le fils d'avoir témoigné faussement contre l'un d'eux pour prendre ainsi Simon b. Schétah

1. *Antiq.*, XIII, 408 et suiv. : *Bell.*, I, 110 et suiv.
2. La déduction vraiment absurde d'après laquelle le calomniateur n'est pas exécuté si la condamnation du calomnié a déjà été suivie d'effet est d'origine postérieure.
3. j. *Sanh.*, VI, 5 (23 *b*).

dans son propre piège. D'après le principe pharisien, il devait faire exécuter son fils, bien que le Sadducéen qu'on l'accusait d'avoir faussement dénoncé fût encore en vie. Il ne pouvait sauver son fils qu'en acceptant l'opinion sadducéenne. Du coup, les Sadducéens qu'il poursuivait auraient été sauvés. L'amour paternel l'emporta chez Simon. Il voulut rétracter son opinion et reconnaître qu'on ne peut condamner à mort un faux témoin que si sa déposition a déjà amené l'exécution de l'innocent. Mais le fils s'offre en sacrifice en disant héroïquement : Père, si tu veux que le salut vienne par toi, si tu veux anéantir les Sadducéens, fais de moi ton marche-pied, fais-moi mourir et condamne de la même manière que jusqu'à présent les Sadducéens qui ont témoigné contre les Pharisiens sous le règne de Jannée. C'est ainsi qu'on peut expliquer ce récit obscur ; mais il faut reconnaître que cette reconstruction de l'histoire, dont nous n'avons malheureusement aucune relation parallèle, n'est qu une hypothèse.

Les maximes qui nous ont été transmises de Simon b. Schétah et de Juda b. Tabbaï laissent voir qu'ils se sont beaucoup occupés durant leur vie à rendre la justice et à juger des faux témoins [1]. Juda b Tabbaï disait : (Etant juge) ne te fais pas avocat [2]. Lorsque les parties sont devant toi, considère-les comme coupables; quand elles se sont retirées, considère-les comme justes, dès qu'elles ont accepté la sentence. Simon b. Schétah disait : Examine soigneusement les témoins et sois prudent dans ce que tu dis, car ils pourraient apprendre de toi à mentir. Ici encore on découvre la douceur du caractère de Juda et la prudence inquiète de Simon, qu'il devait peut-être aux expériences qu'il avait faites avec les faux témoins sadducéens.

Les luttes contre les Sadducéens remplissent la vie de Simon. On le voit par d'autres histoires qui sont rapportées de lui. Une anecdote [3] explique ainsi pourquoi il s'était attiré la colère du roi Jannée. Un jour trois cents naziréens vinrent le trouver ; ils n'avaient pas assez d'argent pour offrir les sacrifices qu'ils devaient. Il dit alors au roi qu'il prendrait sur lui une moitié des frais, si le roi voulait assumer l'autre moitié. Le roi accepta et s'exécuta. Simon, lui, ne paya rien, mais il annula les vœux de sa moitié. Quand le roi apprit ce tour, Simon tomba en disgrâce et fut obligé de s'enfuir. Il fut rappelé plus tard grâce à une ambassade perse qui était venue chez

1. *Abot*, I, 8, 9.
2. Lire דִינִים, au lieu de דַיָּנִים : comp. Job, XIII, 18.
3. j. *Nazir*, V, 5 (54 *b*) ; j. *Ber.*, VII, 2 (11 *b*) ; *Gen. r.*, XCI, 3 ; *Eccl. r.*, VII, 11.

le roi. Il se plaça fièrement entre le roi et la reine, honneur qui lui revenait à lui, représentant de la Tora, et ne récita la prière du repas que lorsqu'on lui eut apporté une seconde coupe de vin. Le Talmud de Babylone [1] sait seulement qu'on le rappela parce qu'on n'avait personne qui sût réciter les grâces. Nous savons par Josèphe que les conflits entre Jannée et les Pharisiens n'étaient pas aussi innocents que pourrait le faire croire cette anecdote, dont la valeur historique est précisément assez mince. Le seul souvenir historique qu'elle recèle est celui d'une discussion réelle entre Pharisiens et Sadducéens. Ceux-ci n'admettaient pas l'annulation des vœux par les docteurs, parce que le Pentateuque n'en dit rien, et il y a apparence que leurs adversaires les plaisantaient sur ce qu'ils étaient assez sots pour être obligés de délier leur bourse, tandis que les Pharisiens pouvaient se faire annuler leurs vœux [2]. D'autre part, cette histoire donne à croire que Simon a pu se montrer à Jérusalem avant la mort d'Alexandre Jannée et qu'il lui fut ainsi possible de rappeler Juda b. Tabbaï aussitôt que Salomé fut montée sur le trône.

C'est alors que commença la véritable activité de Simon b. Schétah. « Tous les sages d'Israël (c'est-a-dire tous les Pharisiens) furent tués (sous Jannée) et le monde fut désolé jusqu'à ce que parut Simon b. Schétah, qui replaça la Tora dans son état ancien » ; c'est en ces termes que le Talmud [3] loue Simon b. Schétah et il ne paraît pas avoir apprécié outre mesure le mérite de ce personnage. Frère de la reine, il appartenait certainement à ces Pharisiens qui, d'après Josèphe, furent les véritables maîtres du pays [4]. Il est parfaitement admissible que les Sadducéens aient alors été exclus sans exception du Sanhédrin, comme le raconte la scolie du Rouleau des jeûnes [5]. Sans doute les choses ne se seront pas passées comme le croit ce scoliaste, Simon b. Schétah demandant aux Sadducéens pour chaque nouveau cas une preuve tirée de la Tora, qui était pour eux la seule autorité et comme, incapables de répondre, ils quittaient leurs sièges de honte, les remplaçant par ses disciples. Les Sadducéens n'auront pas disparu aussi volontairement du Sanhédrin, qui aurait ensuite condamné leurs chefs à mort. Mais le résultat restait le même : Simon eut, sinon la présidence, du moins la toute-puissance au sein du Sanhédrin. C'est alors qu'il

1. *Ber.*, 48*a*.
2. Comp. mon ouvrage sur les Sadducéens.
3. *Kidd.*, 66*a*.
4. *Antiq.*, XIII, 409 ; *Bell.*, I, 110 et suiv.
5. Ch. x, à la date du 28 Tébet.

paraît avoir menacé de l'interdit le faiseur de miracles Honi, qui faisait tomber la pluie par ses prières [1] et qui devait trouver une fin si tragique dans la guerre entre Hyrcan et Aristobule [2]; et plus tard on racontait des prodiges sur cet âge d'or de Simon b. Schétah et de la reine Salomé, alors que la pluie tombait à propos pendant les nuits du sabbat jusqu'à ce que le froment fût devenu aussi gros que des rognons (de bœuf ?) [3], l'orge aussi grosse que des grains d'olives et les lentilles aussi grosses que des deniers d'or, desquels produits les docteurs gardèrent des échantillons comme souvenir [4]. Cette gloire ne dura pas longtemps. La mort d'Alexandra mit fin provisoirement à la domination des Pharisiens. Nous ne savons si Simon a été le témoin de cette chute. Peut-être fut-il ravi par la mort au zénith de sa fortune avant sa sœur, qui atteignit l'âge de soixante-douze ans.

Les sources rabbiniques n'en savent pas long sur Simon b. Schétah, mais elles complètent heureusement le récit de Josèphe. Après avoir éliminé les renseignements qui ont été mis par erreur sur son compte, nous pouvons recueillir à peu près ce qui suit en fait d'indications historiques : Simon b. Schétah, frère de la reine Salomé Alexandra, chef du parti pharisien, fut après l'issue malheureuse de la révolte des Pharisiens contre Alexandre Jannée, caché par sa sœur, puis gràcié par le roi. Aussitôt après la mort de ce dernier, il rappela de l'exil le chef du parti traditionnaliste, Juda b. Tabbaï. Lui-même eut la plus grande influence sur le gouvernement de sa sœur, gagnée au pharisaïsme ; il chassa les Sadducéens du Conseil suprême et fit ensuite exécuter leurs meneurs, en se servant, comme instrument, de la loi des faux témoins. Grâce à son activité, l'école pharisienne, qui n'avait occupé jusqu'alors qu'une place de second ordre dans le parti antisadducéen, devint dominante. Le premier ou plutôt le seul qui ait triomphé, et non sans recourir à la force, des Sadducéens, il vécut dans la mémoire du peuple plus qu'aucun de ceux que le judaïsme pharisien a produits avant et après lui jusqu'à Hillel.

R. Leszynsky

1. j. *Moëd Katan*, III, 1 (81 *d*); j. *Taan.*, III, 12 (67 *a*); *Ber.*, 19 *a*; *Taan.*, 19 *a*, 23 *a*.

2. *Antiq.*, XIV, 22 et suiv.

3. *Ket.*, 111 *b*.

4. *Sifra*, *Behouk.*, I, 1 ; *Taan.*, 23 *a* : *Lév. r.*, XXXV, 9.

# L'ORIGINAL ARAMÉEN DES HALACHOT PESOUKOT

Le problème des *Halachot Guedolot* et des *Halachot Pesoukot*, de leurs auteurs et de leurs rapports réciproques, est un des plus ardus et des plus compliqués de l'ancienne littérature juive et, dans l'état actuel de nos connaissances, on ne peut faire à ce sujet que des hypothèses plus ou moins fondées[1]. On peut seulement considérer comme établi qu'il y a eu à l'époque des Gueonim deux ouvrages de ce genre, l'un de Yehoudaï Gaon, l'autre de Simon Kayyâra, que ce dernier a vécu plus tard que le premier, dont il a copieusement utilisé l'ouvrage, que le titre de *Halachot Guedolot* est donné à l'un et à l'autre, tandis que celui de *Halachot Pesoukot* ne désigne que le Halachot de Yehoudaï, mais que ni l'un ni l'autre ne nous est parvenu dans sa forme primitive, si même celui de Yehoudaï n'est pas tout à fait perdu.

Or, Neubauer avait annoncé dès 1873 qu'il avait trouvé dans un manuscrit d'Oxford les *Halachot Pesoukot* ou הלכות ראו des disciples de Yehoudaï[2]. Ce manuscrit est le Cod. Hunt 501 (Catalogue Neubauer, 780), incomplet au commencement et à la fin ; il contient ces Halachot en une rédaction hébraïque, dans laquelle il est facile de reconnaître une traduction de l'araméen. Senior Sachs, qui en avait vu une copie, voulait les attribuer à l'exilarque émigré en Espagne, Isaac, neveu de R. Bibi[3] : mais cette attribution reposait sur une mauvaise lecture d'un passage de Juda b. Barzillaï[4], lecture

1. Les derniers auteurs qui ont traité de la question sont : Epstein, dans son article si riche en aperçus מאמר על ספר הלכות גדולות (dans *Ha-Goren*, III, 1902, p. 46-81 ; cf. *Z. f. H. B.*, VI, 99), et Ginzberg, *Geonica*, I (New-York, 1909), p. 95 et suiv.

2. *Ha-Maguid*, XVII (1873), 125. Neubauer donne comme auteurs les disciples de Yehoudaï parce que celui-ci, d'après la consultation connue de Haï (dans *Or Zaroua*, II, 177 *b*), était aveugle et n'a pas écrit lui-même ses ouvrages.

3. *Ibid.*, XXII (1878), 238 et suiv. Cf. *ibid.*, p. 321.

4. Ce passage, qui n'était connu alors que par le *Zécher Natan* de Coronel, 134 *a*, se trouve dans le *Séfer ha-Ittim*, 267 : ומעולם לא הניחו התרגום ולא דבר אחד מטעמי תלמוד שהיו ערוכין בפיהן מיצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב ביבי דשכיב בספרד בין קורטובא לאספניא. Chez Coronel, le mot תלמוד manque après מטעמי, et au lieu de בפיהן il y a בפסקא.

qui fut aussitôt rectifiée par Buber[1]. Neubauer motiva davantage son opinion dans un article étendu[2], où il publia les rares citations des הלכות ראו données par deux auteurs et chercha à prouver que ces citations étaient empruntées aux Halachot découvertes par lui. Le premier de ces auteurs est le caraïte Yeschoua b. Yehouda (milieu du XIe siècle), dont le *Séfer ha-Yaschar* contient vers la fin[3] un chapitre intitulé : פרק יש בו הדבור באשר אמרו אותו הרבנין. אשר זכר אותו על הלכת (בעל ההלכות (l. בחמש עשרה נשים אמ' חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן וכו'. Vient ensuite le commentaire de Yeschoua sur ce chapitre, avec ces mots[4] : פרק יש בו באור חפץ הרבנים באשר ספרנוהו מן דבריהם בחמש עשרה נשים ושל אחריו אל אחריות אשר זכרנוהו בעדם ; ce commentaire cite d'abord l'auteur des Halachot (בעל ההלכות) ou de *ces* Halachot (בעל אלה ההלכות), dont il distingue nettement celui des *Halachot Guedolot :* וכבר זכר בעל אלה ההלכות מאחר זה המקום בהם אשר ירחב ספורו וכן עשה בעל הלכות גדולות וכו'. Suit une citation des Halachot Guedolot : ואני אחביר אל זה הכלל אשר זכר אותו בעל הלכות גדולות בספור הנשים האסורות אמ' בפרק עריות אלו הן העריות וכו'. Enfin, les autres Halachot, c'est-à dire celles auxquelles est pris le chapitre précité, sont dénommées הלכות ראו : וכבר הבדלתי אשר זכר אותו בעל הלכות ראו פרקים הכרתי (l. הזכרתי) מקצתם ושמתי ביניהם סימנים להשיא השבוש ממי לא נטה קריאת אלה המקומות. En effet, Yeschoua, dans son commentaire, partage ce chapitre en sections (הפרק) et paragraphes, pour en faciliter l'intelligence. C'est ce chapitre que Neubauer veut retrouver en entier dans les הלכות ראו découvertes par lui, sauf que ces dernières sont en hébreu[5]. Mais en réalité il concorde mot pour mot avec le passage correspondant des *Halachot Guedolot*[6], et tous les passages qui sont contenus dans celles-ci, mais manquent dans les *H. R.*, se trouvent chez Yeschoua[7]. D'autre part, la citation sus-

1. *Ha-Maguid, l. c.*, 390. Cf. *ibid.*, 270, 329.
2. *Isr. Letterbode*, IV (1878-1879), p. 55-66 ; cf. p. 134.
3. Ed. Markon, p. 144-145.
4. *Ibid.*, p. 146-150.
5. Il correspond, dans l'édition que nous allons mentionner de Schlossberg, à p. 111, l. 3 d'en bas-p. 113, l. 8.
6. Ed. de Varsovie, 95*b*, l. 10 d'en bas — 96*b*, l. 14 ; éd. Hildesheimer, p. 239, l. 4-p. 240, l. 11 d'en bas.
7. Par exemple ce passage entre crochets : .. אסורה ליבם [ואין לי הן צרותיהן מניין אמרת קל וחומר ומה אחות אשה מיוחדת... ואסורה ליבם] אסורה צרתה ; mais ce passage peut être tombé par homoiotéleuton ; ou encore les mots entre crochets dans : מה אחות אשה מיוחדת .. [ואי אפשר לינשא לאחיב הוקשו על (l. כל) העריות כולן זו לזו [שיש צרתה אסורה], et plus loin : ערות חמורות מאלו... ואשת אחי אביו], etc. D'autre part, il faut remarquer qu'on lit chez Yeschoua à la fin : וכלתו כדליתה, plus correctement p. 150, l. 10

mentionnée que Yeschoua indique formellement comme empruntée aux *H. G.*, c'est-à-d. au *pérek 'arayot*, se retrouve pour une moitié dans les *H. R.*[1] et pour l'autre dans les *H. G.*[2]. On ne peut donc rien tirer, pour notre question, de Yeschoua, qui ne nomme d'ailleurs aucun auteur. Je veux seulement remarquer que les Caraïtes connaissaient les *H. G.* et les utilisaient consciencieusement. Tels sont : Sahl, qui, dans son ouvrage de polémique contre Saadia, en reproduit un passage assez long sans indiquer sa source[3], et Hadassi, qui les appelle *Halachot Pesoukot*[4].

Plus important est le second auteur qui nomme les הלכות ראו et dit formellement à ce propos qu'on les *attribue* à Yehoudaï Gaon (mais non qu'elles ont été réellement composées par lui). C'est Samuel ibn Djâmi, dans ses Règles de l'abatage (en arabe), au passage cité d'abord par Steinschneider[5], puis répété par Neubauer : פאקול אני ראית פי הלכות ראו והו אלהלכות אלמנסובה לאדוננו מר רב יהודה גאון ז"ל בהדא אלנץ הגרמה היכי דמיא כגון דקא שחיט מעילוי חוטא דרישא... ומר רב שמעון קיארא צאחב הלכות גדולות אכד עין הדא אלקול וזאד עליה קול אכר פקאל אלך. Ce qu'on lit ensuite au nom de Simon Kayyara se trouve en effet, comme l'indique Steinschneider, dans nos *H. G.*[6], tandis que la citation des *H. R.* paraît vraiment concorder avec nos Halachot[7].

Le manuscrit d'Oxford fut publié quelques années plus tard par Schlossberg (Versailles, 1886) sous ce titre : ספר הלכות פסוקות או הלכות ראו המיוחסות לתלמידי רב יהודאי גאון. et Halberstam, dans une

d'en bas : (l. כדאיתא) עד אשר הגיע אל כלתו ואמ' כדי אתה. ce qui correspond dans l'éd. Schl. à וכלתו כשישנה. par quoi ce cas se termine, tandis que dans les *H. G.* on lit : כלתו רחל נשאת לבן ראובן ומית וכו' (cf. *Letterbode, l. c.*, 64).

1. Ed. Schl., p. 106 *in init.*, où commencent aussi les ה' ערירות.

2. Ed. de Varsovie, p. 102 *b* ; éd. Hild., p. 253.

3. *Apud* Pinsker, p. 40, l. 26. Voir mon ouvrage *The Karaite literary opponents of Saadiah Gaon*, p. 40, n. 1.

4. *Eschkol*, 139 ג : גם ככה הורו בהלכות פסוקות היכי דנדר איש דאישתבע ואיתרט וקא בפי (l. בעי) לאשתולי אתי לקמיה דרבנין ומיתרט וכו' = *H. G.*, 149 *a* ; 151 ב : בני בירב אחינו פירשו ככה בהלכות פסוקות של שבת שלהם אמרו זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין וכו' = *H. G.*, 24 *b* (c'est le même passage que cite Sahl) ; *ib.*, ט : טענו עוד ואמרו בתחלת הלכות פסוקות של שבת זה אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי בזה כל המצות שנתן הקב"ה לישראל וכו' = *H. G.*, 32 *a*. Quelquefois aussi sans l'indication du titre, p. ex. *ibid.*, ש : שפטו עוד לענין שבת ואמרו אסור לעיולה ולאפוקה בשבתא שנאמר ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת = *H. G*, *ib.* (suite du passage précédent). Cf. Müller, *Handschriftliche Jehudai Gaon zugewiesene Lehrsätze*, note 4.

5. *Judische Zeitschrift*, de Geiger, II, 77 ; cf. I, 307.

6. Ed. Vars., 251 *a* ; éd. Hild., 512.

7. Ed. Schl., 136. Outre ces deux auteurs, Neubauer a trouvé les *H. R.* citées dans une liste de livres d'un manuscrit du British Museum (Add. 27169, Cat. Margoliouth, II, 340). V. *Letterbode, l. c.*, 134.

lettre érudite insérée au début de l'ouvrage, se rallie entièrement à l'opinion de Neubauer, en se basant principalement sur Samuel ibn Djâmi (il ne cite même pas Yeschoua) et en ajoutant de nouvelles preuves peu convaincantes [1]. Il croit que la traduction hébraïque a été faite en Grèce ou dans l'Italie méridionale : mais il est probable que sa patrie est la Palestine [2]. Müller [3] regarde également le texte édité par Schlossberg comme représentant les *Halachot Pesoukot* de Yehoudaï, mais Samuel ibn Djâmi ne parle que de הלכות ראו, dont l'identité avec les *Halachot Pesoukot* reste à prouver, car il s'est conservé différents titres de compendiums halachiques analogues [4]. — Quant au titre de הלכות ראו, Steinschneider voulait l'expliquer par les mots initiaux ראו בית דין, tandis que, d'après Neubauer, le premier chapitre aurait contenu les *hilchot éroubin*, qui auraient commencé ici, comme dans les *H. G.*, par les mots ראו כי ה' נתן לכם את השבת ; mais, outre que notre manuscrit commence au milieu des *hilchot schabbat*, lesquelles ne pouvaient être précédées par des *hilchot éroubin* [5],

1. Voir par exemple p. VII en haut : nous savons maintenant que le סדר פרשיות של ימים טובים était également contenu dans les *H. G.* (voir Schorr, dans la *Jubelschrift* en l'honneur de Zunz, p. 133, et, dans le sens opposé, Epstein, *l. c.*, 59), et il se trouve d'ailleurs dans l'éd. Hildesheimer, p. 617 et s., à comparer avec éd. Schlossberg, p. 132 et s.

2. Le seul argument d'Halbertstam (p. III) est qu'au lieu des mots קידרי וכפי ופטילי des *H. G.* (éd. Vars., 60 *b*, l. 26 ; éd. Hild., p. 145, l. 16), l'éd. Schl. porte קדרות וזימלסטריות ואסכליות, mots grecs. Mais d'abord les deux mots sont empruntés a la Mischna (*Kélim*, XIII, 2 ; *Zeb.*, XI, 7) ; ensuite פטילי est également grec (πάτελλα, écuelle : ce qui est intéressant, c'est que ce mot est traduit par un autre qui signifie gril), d'où l'on pourrait induire que les *H. G.* sont également originaires de Grèce (le passage du *Yuhassin* cité par Halberstam, p. II, doit être compris autrement, v. Epstein, p. 64). Différentes raisons militent pour la Palestine : 1° l'orthographe palestinienne dans des mots tels que לוכל, ינייר, תומר, etc., phénomène également signalé par Halberstam, p. V ; 2° le passage du Talmud (*Soucca*, 46 *b*) cité dans les *H. G.* (67 *a* en bas ; éd. Hild., p. 168) : ואנן דאית לן תרי יומי, est traduit ici (p. 30) : ובבבל שיש להן שני ימים, ce qui ne pouvait se dire qu'en Palestine : 3° la mischna de *Guittin*, V, 7 (הפיטנות מקחן מקח וכו') est cité ici (p. 115, l. 2) avec la leçon איפיוטות, qui est celle du Yerouschalmi (*Maasser schéni*, IV, 4, f° 55 *a*, l. 33 ; l'éd. Lowe a הפיוטות) : 4° au témoignage de Samuel ibn Djami le *Midrasch Haschkem* a également traduit en hébreu des passages des *H. G.* Or, ce Midrasch est identique au *Vehizhir* (comme l'ont prouvé Zunz et Geiger) : les arguments contraires de Freimann, Buber et Grünhut ne sont pas péremptoires ; mais le *Vehizhir* appartient sans aucun doute à la Palestine ou X[e] siecle (v. *J. Q. R.*, *New. Ser.*, I, 68) : c'était donc l'usage dans ce pays de traduire en hébreu des textes araméens des *H. G.* et d'ouvrages analogues.

3. *L. c.*, note 5.

4. הלכות קצובות, הלכות קטועות, הלכות קטנות.

5. V. Weiss, *Dor*, IV, 356. Les *Halachot Keçoubot* éditées par Horovitz (*Halach. Schr. d. Geonim*, I, 14) commencent par les *hilchot éroubin*, mais non par les mots ...ראו.

nous verrons plus loin que nos Halachot, tout comme les *H. G.*, s'ouvraient par les *hilchot berachot*.

Postérieurement à cette édition, nos Halachot n'ont été étudiées que par trois savants : Weiss leur accorde quelques lignes et n'aboutit à aucun résultat définitif. M. Epstein[1] pense qu'elles n'émanent pas de Yehoudaï et qu'elles sont postérieures à Simon Kayyara, parce qu'elles contiennent des passages des Scheeltot, lesquels n'ont été insérés dans les *H. G.* que par Simon ; d'ailleurs le compilateur a connu les *Halachot Pesoukot* de Yehoudaï. Mais comment se fait-il que nul auteur plus jeune que Joseph, fils de Yehoudaï, n'y est cité[2] ? D'après d'autres indices, l'ouvrage appartient à l'époque des Gueonim et probablement au x^e^ siècle[3]. Enfin, M. Ginzberg[4] croit que nos Halachot sont simplement un extrait hébreu des *H. G.* ; si elles contiennent des passages qui ne se trouvent pas dans les *H. G.*, cela ne prouve rien, parce que nos *H. G.* ne sont pas complètes. Mais nous devons faire observer que nos Halachot étaient primitivement, comme nous allons le voir tout de suite, rédigées en araméen ; il faudrait donc admettre que quelqu'un a cueilli dans les *H. G.* des textes isolés et les a mis bout à bout, souvent dans un ordre différent, ce qui est invraisemblable : nos Halachot font l'effet d'un ouvrage indépendant et formant un tout.

Nous avons, du reste, un fragment de l'araméen original des *Halachot Pesoukot*, et c'est par M. Ginzberg lui-même qu'il a été publié. C'est le n° XLIV des textes de la Gueniza qu'il a édités[5]. Il s'est borné à remarquer[6] que ce fragment contient un morceau des

1. *L. c.*, p. 67.

2. P. 122, l. 2 d'en bas : רב יוסף בנו של מר יהודאי אמר שאין מברכין ברכת אבלים בשבת וכו' (*H. G.*, 83 *b* en bas, éd. Hild., 205 en haut, au nom de Yehoudaï). Abraham b. David (éd. Neubauer, 64) nomme bien, parmi les Gueonim de Poumbedita pour la quatrième génération, un gaon du nom de Joseph b. Yehouda (de là dans Joseph b. Saddik, *ibid.*, p. 92, et chez Saadia ibn Danan, 27 *a*), mais la leçon correcte est celle de Scherira, qui a Joseph b. Abba (éd. Neubauer, 37). — Les autres autorités citées dans nos Halachot sont : Mar Bar Hana (p. 28 : *H. G.* : Mar Bar Rab Hana ou Houna, v. Epstein, *l. c.*, 75) ; Mar Bar Samuel (*ibid.*; *H. G.* : Mar Rab Samuel) : Mar (מרר) Rab Samuel (p. 83 ; probablement le maître d'Aha de Schabha, voir mes *Studien zur geonäischen Epoche*, I, 65) et Yehoudaï (p. 53, 83, 109, 121, 133 et 134).

3. Voir l'orthographe signalée plus haut, p. 235, n. 2, et qui ne peut être bien récente. La date de composition du Vehizhir nous reporte aussi au x^e^ siècle. En tout cas, nos Halachot paraissent avoir été rédigées après la recension représentée par le ms. du Vatican (voir plus loin).

4. *Geonica*, I, p. 116.

5. *Ibid.*, II, p. 382-395.

6. *Ibid.*, p. 351 en bas.

*Halachot Guedolot*, qu'il n'offre rien de nouveau, sauf qu'il présente un ordre différent dans la suite des paragraphes. Mais il ne s'est pas aperçu que cet ordre est presque en entier celui de l'édition Schlossberg et qu'il y a une lacune entre les feuilles 1 et 2 ainsi que (le cahier formant 8 feuillets) entre les feuillets 5 et 6. Pour montrer que l'ordre suit celui de l'éd. Schl., je vais d'abord dresser une table de concordance de cette édition avec les *Halachot Guedolot* :

Le feuillet 1 correspond à éd. Schl., p. 85, l. 3 d'en bas — p. 86, l. 21, sauf qu'il manque ici 1 r°, l. 15-18 (רבן שמעון בן גמליאל או' ... שהבטלה מביאה לידי שאמום) et 1 v°, l. 11-19 (depuis והיכא דשבק jusqu'à ומעשה ידיה לעצמה). Mais ce second paragraphe rompt ici la suite des idées ; il se retrouve effectivement, comme on va le voir, plus loin, et c'est par suite de quelque erreur qu'il s'est glissé ici. Par contre, dans les *H. G.*, plusieurs passages distincts correspondent à ce feuillet : 1 r°, l. 1-8 = p. 139 *a*, l. 22-31 ; l. 8-15 = p. 140 *b*, l. 31-38 ; l. 15-17 = p. 141 *a*, l. 34-36 ; l. 17-18 = p. 140 *b*, l. 38-39 ; l. 18-20 comp. avec p. 139 *b*, l. 9 ; l. 20-1 v°, l. 3 = p. 141 *a*, l. 3-6 ; l. 3-11 = *ib.*, l. 14-22 ; l. 11-19 = p. 142 *a*, l. 1-5 (où le commencement et la fin manquent d'ailleurs) ; l. 19-21 = p. 114 *b*, l. 1-3[1].

Même cas pour les feuillets 2-5 du fragment, qui correspondent à éd. Schl., p. 87, l. 15-p. 90, l. 9[2] ; dans les *H. G.*, par contre, les passages en question ne se suivent pas, car : 2 r°, l. 1-18 = p. 135 *b*, l. 39 — 136 *a*, l. 9 ; 2 r°, l. 18 — 2 v°, l. 3 = p. 136 *a*, l. 19-23 ; l. 3-7 = *ibid.*, l. 11 — 6 d'en bas ; l. 7-16 = *ibid.*, l. 10-18 ; 2 v°, l. 17 — 3 v°, l. 5 = p. 136 *a*, l. 6 d'en bas — 136 *b*, l. 20 ; 3 v°, l. 5 — 5 v°, l. 21 = p. 136 *b*, l. 25 — p. 137 *b*, l. 6[3].

Le cas est plus compliqué pour le feuillet 6, qui correspond à peu près à éd. Schl., p. 90, l. 10 d'en bas — p. 91, l. 4. D'abord, 6 r°, l. 1-12 est déjà contenu en partie au feuillet 1 v°, l. 11-19 (voir plus haut) ; puis deux paragraphes manquent ici dans l'éd.

1. Tous ces passages manquent dans l'éd. Hildesheimer.

2. La comparaison avec les *H. G.* et avec le fragment de la Gueniza (4 v°) montre que tout un passage est tombé p. 89, l. 20, par suite d'homoioteleuton : ותנינן המושיב את אשתו חנונית או שמינה איפוטרופוס הרי זה משביעה כל זמן שירצה [לא הושיבה חנונית ולא מינה אפוטרופיא אין יכול להשביעה רבי אליעזר אומר אפילו על פלכה ועל עיסתה ותנו רבנן הרי שלא פטר את אשתו מן הנדר ומן השבועה הושיבה חנונית או שמינה אפוטרופיא הרי זה משביעה כל זמן שירצה לא הושיבה חנונית ולא מינה אפוטרופיא אין יכול להשביעה ר' אליעזר אומר אפילו לא הושיבה חנונית ולא מינה אפוטרופיא הרי זה משביעה כל זמן שירצה] שאין לך אשה שלא נעשית אפוטרופיא וכו'.

3. Ces passages manquent aussi dans l'éd. Hild.

Schl. : r°, l. 15-21 et v°, l. 8-15 ; enfin, il manque dans notre fragment, v°, l. 8 (après לכלתיה) la phrase : הילכך אדומים לבנותיו ולבנים לבניו והשאר גונים שלובשין אנשים לבניו ושלובשין נשים לבנותיו, phrase qui manque aussi dans *H. G.*, p. 222 (= éd. Hild., p. 455-6), auquel passage notre feuillet correspond, mais approximativement seulement. Il semble donc que plusieurs paragraphes sont tombés dans l'éd. Schl., p. 90, parce qu'autrement la lacune du fragment de la Gueniza entre les feuillets 5-6 serait trop grande comparée à l'édition.

Ce qui prouve encore que notre fragment correspond, non aux *H. G.*, dans un autre ordre, mais aux *H. G.* de l'éd. Schl., c'est l'identité de nombreuses leçons, dont je ne signalerai que quelques-unes, plus importantes que d'autres : 3 r°, l. 7 : האי גמרא היא והיידאנא בבית דין הגדול בתרתין מתיבאתא = éd. Schl., p. 88, l. 10 : וזה תלמוד [הוא אבל] היום בבית דין הגדול בשתי ישיבות, tandis que dans *H. G.*, p. 136 *b*, l. 5, les mots בבית דין הגדול manquent (voir la note de Ginzberg, *ad loc.*) ; 2 r°, l. 8 : והיכא דאיעברא ואפילא ואעברא ואפילא ואיע' ואפי' = éd. Schl., p. 87, l. 20 (où le troisième ונתעברה והפילה est faussement mis entre parenthèses), tandis que *H. G.*, 135 *b*, l. 6 d'en bas, a : והיכא דאיעברא ואפילה תלתא זימני ; *ibid.*, l. 18 et s. = éd. Schl., *ib.*, l. 3 d'en bas, non *H. G.*, 136 *a*, l. 19, etc. De même, différentes petites omissions sont communes à notre fragment et à l'éd. Schl., à l'encontre des *H. G.* ; mais les énumérer en détail nous mènerait trop loin.

Si cette petite découverte confirme l'existence d'un original araméen dont le texte de l'éd. Schl. représente une traduction, il se peut que l'incertitude qui plane sur nos Halachot soit levée par une trouvaille très importante dont il vient de nous être donné connaissance. D'après une communication de M. Freimann [1], l'original araméen de nos Halachot se trouve parmi un grand nombre de manuscrits précieux acquis à Bagdad par M. David Sassoon, de Londres. Malheureusement M. Freimann s'est montré très sobre de détails et nous apprenons seulement que l'édition s'écarte de l'original araméen pour un certain nombre de leçons. Nous ignorons si l'original est complet ou non, s'il porte un titre ou un colophon qui pourraient nous éclairer sur son titre et son caractère, etc. Il serait donc à désirer que nous reçussions le plus tôt possible des renseignements complémentaires [2], mais ce qui serait encore plus

1. *Z. f. H. B.*, XV (1911), p. 158.

2. Ainsi il serait intéressant de savoir comment le passage ובבבל שיש להן שני ימים (cité plus haut, p. 235, n. 2) est conçu dans l'original araméen, ce qu'il en est de la leçon לבבבים pour לדידלן, signalée par Halberstam, p. VII, et qui indique en tout

désirable, ce serait d'avoir sans retard une édition complète du texte, car elle projetterait certainement de nouvelles lumières sur le problème des *Halachot Guedolot* et des questions connexes. Nous devons donc réserver notre jugement.

Ce que nous voulons indiquer aujourd'hui, c'est que cette trouvaille n'est tout de même pas entièrement nouvelle, attendu que la Bodléienne, comme M. Epstein, du reste, l'a déjà remarqué, possède des fragments considérables de l'original araméen, accompagnés d'une traduction arabe, qui en rehausse l'intérêt. Ils paraissent provenir tous de la Gueniza, et ils sont décrits dans la seconde partie du Catalogue [1]. Ce sont les suivants :

1° Ms. 2634, f^os 68-69, correspond, d'après le Catalogue, à éd. Schl., p. 20, l. 30 - p. 22, l. 21, contient par conséquent la fin des *hilchot Rosch ha-Schana* et la plus grande partie des *hilchot Yom ha-Kippourim*.

2° Ms. 2667, f^os 38-39. Le morceau cité dans le Catalogue se trouve dans l'éd. Schl., p. 48, l. 28.

3° Ms. 2669, f^os 54-55 ; comme nous le verrons plus loin, le feuillet 54 correspond à éd. Schl., p. 40, l. 2-24, soit à peu près à la fin des *hilchot ribbit*, et le feuillet 55 à p. 41, l. 27 - p. 42, l. 10 (partie des *h. mamonot*). Les indications du Catalogue sont inexactes.

4° Ms. 2760, f° 29 = éd. Schl., p. 39, l. 23 - p. 40, l. 1 ; on voit que le feuillet 54 du ms. 2669 forme la suite immédiate de celui-ci. Ici aussi l'indication du Catalogue manque d'exactitude.

5° *Id.*, f^os 32-33, partie du commencement des Halachot ; voir plus loin.

6° Ms. 2826, f^os 35-36 ; d'après le Catalogue, f° 35 = éd. Schl., p. 38, l. 23 - 39 en haut, et f° 36 = éd. Schl., p. 41, l. 1-27 ; le f° 55 du ms. 2669 en est donc la suite immédiate.

7° Ms. 2835, f° 85 = éd. Schl., p. 5, l. 21 - p. 6, l. 3, soit une partie des *h. Schabbat*.

Sauf les n^os 5, 7, 1 et 2, qui contiennent des morceaux isolés, les trois autres forment un ensemble suivi et doivent être rangés dans l'ordre suivant : *a*, ms. 2826, f° 35 ; *b*, 2760, f° 29 ; *c*, ms. 2669,

cas que la traduction ou l'original n'est pas originaire de Babylonie (p. 15, nous lisons : וכך מנהג בבבל שבפסח שורין בלח במים וכר', ce qui manque dans *H. G.*, 57*b*, éd. Hild., 141).

1. Voir ma note provisoire *Z. f. H. B.*, *l. c.*, p. 186 et cf. *ibid.*, X, 140. — La Bodléienne possède, en outre, des fragments de l'original araméen sans traduction arabe (ms. 2634 f^os 41-42) et de la version hébraïque (ms. 2834, f^os 54-55), provenant également de la Gueniza. Si le f° 32 du ms. 2834 appartient à nos Halachot, ce serait la preuve directe qu'elles représentent les *Halachot Pesoukot*.

f° 54 ; *d*, ms. 2826, f° 36 ; *e*, ms. 2669, f° 55. De ces morceaux j'ai sous les yeux ceux que je viens de désigner par *b*, *c* et *e*, grâce à l'amabilité de M. Abraham Epstein, qui, les ayant fait photographier, a bien voulu les mettre à ma disposition pour en tirer parti. Je vais les décrire par le menu [1]. Je remarque d'abord que ce sont des fragments que les *H. G.* contiennent également et qui concordent pour la plupart littéralement ; mais l'ordre des paragraphes ainsi que d'autres indices tendent à prouver que ce sont des fragments, non des *H. G.*, mais de l'original araméen de l'édition Schlossberg. Je note aussi que le texte est partagé en petits paragraphes, dont chacun est suivi immédiatement de la traduction arabe.

Je commence par le f° 29 du ms. 2760. Il s'ouvre par les mots : דהא יהב ליה שכר ... עליה אסור ליה לאיתהנויי מיניה et va jusqu'à עמלו ומזונו = éd. Schl., p. 39, l. 23-29 ; il est identique mot à mot à *H. G.*, éd. Varsovie, 191*b*, l. 5 d'en bas-192*a*, l. 4 (éd. Hild., p. 388, l. 2-8). La traduction arabe qui suit débute ainsi : הכדא אלהילכה כל מה כאן מן אתגרה מה בין רוגול וצהיבוה אלך = éd. Schl., p. 39, l. 13. Suit un morceau (ms. v°, l. 4) que voici en entier : ומאן דיזיף זוזי מן ארמא בריבית אסיר ליה לבר יש' למהוי ליה ערב מאי טע' משום דבדיניהם שלגוים בתר ערב הוא אזיל ואשתכח דיש' הוא דקא מוזיף בריביתא וכי קושיין דקא מקשינן כדרב ששת דמוקי לה לברייתא דכ' אל תקח מאתו נשך ותרבית ממנו אי אתה נוטל אבל אתה נעשה לו ערב ומקשינן מימאן אינימא מיש' והא תנן ואלו עוברין בלא תעשה המלווה והלווה והעדים והערב ואילא מיגוי כוון דבדיניהם גוי בתר ערבא הוא אזיל אישתכח יש' הוא דקא מוזיף בריביתא אילא אמ' רב ששת הכא במאי עסיקינן הוא שקיבל עליו לדון בדיני יש' שקבל עליו לדון בריבית נמי לא לוזיף שקיבל עליו לזו ולא קיבל עליו לזו טע' שקבל עליו לדון בדיני יש' אבל לא קבל עליו אסור = éd. Schl., p. 39, l. 29-dern. l., correspondant à *H. G.*, 189 *b* en bas-190 *a*, l. 4 (éd. Hild., p. 383, l. 20-384, l. 2). La comparaison avec notre original et avec les *H. G.* montre d'abord qu'un passage est tombé dans l'éd. Schl. (dern. l.) par suite d'homoioteleuton (du premier בדיני יש' au second), puisque l'original araméen s'accorde ici aussi avec l'éd. Schl. contre les *H. G.* : dans les deux textes le mot וכדתריץ manque avant רב ששת (il a été ajouté dans l'éd. Schl.) ; ici comme là on lit והעדים והערב au lieu de והערב והעדים ; enfin, ici comme là il manque les mots : וחכמים אומרים אף הסופר עובר בבל תתן לו ובבל תקח ולא תהיה לו כנושה ולא תשימון עליו נשך ולפני עור לא תתן מכשול, qui manquent d'ailleurs aussi dans

1. M. Epstein a également mis à ma disposition sa transcription des fragments araméens, qui contient en marge l'indication d'un certain nombre de sources.

les éditions du Talmud (*Baba Mecia*, 71 *b*). Voici maintenant la traduction arabe de ce paragraphe : יהודי אכד מאל מן ארמא בריבי חרם ליהודי אן יכון חמילוה בעד אין חוכום אלרמאון לא יכודון אילא אלחמיל יציר לכאן אליהודי אלחמיל הוא אלדי עטה רבא ריבי קלו אלדי שדד פי הדא מינין אדכל הדא אראו אין אנת אדכלתוה מן קבל רב ששת אלדי ואקפהא מתל מה קל פילברייתא אלדי קל לא תכוד מנה מירת ולא ריבי מנוה נפסה קל אלה לא תאכוד ולא ככ (?) אתחמיל ביה או עסר תקול אנוה יקול אן לא יתחמל ביה אדא הוא אבד מיש׳ וכיף יריד יקולוה פי יש׳ והודא אמר יש׳ אשד מן רב חיה קל פילמתניתין אי הולא אלדין יגאוזון עלא מא אָנְהא אלה ענוה אלמועטי באריבי ואלדי יאכוד ואשהוד ואלחמיל ולאכן אינמא יקול פי מן יתחמל מן ארמא אידא צח מן אתכמהום אינהום ילזמון אלחמיל צר יש׳ אלדי יתחמל הוא אלדי יעטי באריבי קל רב ששת רב אין קביל אלרמא עלא נפסוה אחכאם בני יש׳ קל חין תקול אין קבל עלא נפסוה דין ישראל לאו קבל עלא נפסוה דין יש׳ ליס כאן יעטי אדן באריבי ולאכנוה אין קביל עלא נפסוה לא יטלוב אול שי אלחמיל מתל חוכום בני יש׳ ואין ליס יקבול עלא נפסוה אן יעטי אריבי ואינהו ליס יקבול עלא נפסוה חיכום יש׳ חרם ידכול לוה חמיל. On voit que l'orthographe, comme la langue, est tout-à-fait vulgaire. — Le dernier passage araméen sur cette page du ms. est ainsi conçu : והיכא דְאִיתַנּוּן (à la marge דליתינון) ללוה ולערב ולא מקבל גוי אילא ערב... וערב לא נקבל רבירת = éd. Schl., p. 39, d. l.-p. 40, l. 1. Dans les *H. P.* aussi ce passage suit immédiatement le précédent.

Le f° 54*a* du ms. 2669 commence ainsi : והיכא[1] דבעי יש׳ למיזף מיש׳... ומיניה שתולדה קְלָא אילן בבגדו ואומ׳ תכרת הוא = éd. Schl., p. 40, l. 1-7, par contre, dans les *H. G.*, ce paragraphe et le précédent sont séparés par celui-ci : אמר אביי מלוה עובר בכולן וכו׳. Quelques leçons divergentes, peu importantes d'ailleurs, concordent ici avec l'éd. Schl. et avec l'éd. Hild. contre les *H. G.* ordinaires[2]. Le paragraphe suivant est celui-ci : תנו רבנן מלוה יש׳ מעותיו של נכרי מדעת הנכרי... אמר רַב נחמן אמר לי הונא לא נצרכא אלא לגוי בריבית ליש׳ שלא בריבית... = éd. Schl., p. 40, l. 8-16. Dans les *H. G.* ce paragraphe se trouve à un endroit bien antérieur (éd. Vars., 189 *b*, l. 31-42 ; éd. Hild., 383, l. 4-12). Pour la leçon אמר רב נחמן אמר לי הונא, l'original araméen est de nouveau d'accord avec l'éd. Schl. et l'éd. Hild. contre les *H. G.* ordinaires.

Le premier paragraphe du f° 54 *b* (l. 4) est conçu comme suit : אמ׳ רב נחמן כללא דריביתא כל אגר נטר לי אסיר ההוא גברא דיהב זוזא

1. Ce mot f° 29 *b*.

2. P. ex. tout au début למיזף מיש׳ au lieu de למיזף מחבריה, puis דמכסי מן ביסרא ודמא au lieu de דמיכסי מאדם, etc. Ce passage est d'ailleurs emprunté aux Scheeltot.

לחבריה לקירא הוא קא עילו ארבעה ואמ׳ ליה יהיבנא לך חמשה איתנהו שרי ליתנהו אסיר ליתנהו אסירין פשיטא לא צריכא דאית ליה אשראי מה הוא דתימא כי עד שיבוא בני או עד שאמצא מפתח דאמי קא משמע לן. Le commencement seul dans l'éd. Schl., p. 40, l. 16 et dans les *H. G.*, 190 *a*, l. 35 (éd. Hild., 384, l. 18), ici : אמר רב נחמן כללו של ריבית כל המתן לו (l. לי) אסור ; là : אמר רב נחמן כללא דמילתא כל אגר נטר לי אסיר. Dans la suite de notre original araméen, ce sont, en revanche, les derniers mots du Talmud qui manquent : כיון דמחסרי גוביינא כמאן דליתנהו דמי, et ce sont les dernières phrases de la traduction arabe qui leur correspondent : ...תסאווה באלדי יקול אילא מה יגי איבני או חתא נגוד אלמופתח ויכון מעוה צחיח אולא קל לא אידא ליס יכון אשי אלדי יביע עמוה חאדיר (=חאצר) וכל מה כאן לוה עלי אנס בעד אנוה ליס יתקרה בעד כאנוה ליס הוא לוה פאלביע מונתקוד וחרם. A remarquer encore ceci : le ms. portait d'abord : אמר רב נחמן כללא דמילתא ; דמילתא a été effacé et remplacé par דריביתא. conformément à l'éd. Schl. et à l'éd. Hild., tandis que דמילתא s'accorde avec les *H. G.* ordinaires. Puis vient ce paragraphe : המלוה את חבירו לא ידור בחצירו חנם jusqu'à אבל חצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר אימא לא קא משמע לן = éd. Schl., p. 40, l. 18-24 ; *H. G.*, 190 *a*, l. 16 - 2 d'en bas (éd. Hild., 384, l. 20-29). Il manque à notre ms. ce passage qui se lit dans les deux autres textes : ומאן דמוזיף זוזי לחבריה ושקיל מיניה ביתא במשכנתא ויהב ליה אגר ביתא בפחות אסיר דהויא ליה ריבית דתנן המלוה וכו׳. Cette page du manuscrit s'arrête au milieu de la traduction arabe, dont la suite est contenue dans le ms. 2826, f° 36, qui me manque.

Le premier paragraphe araméen de la p. 55 *a* (l. 5) est celui-ci : ההוא ערבא דגוי דאזל ופרעיה לגוי מקמי דניתבעינהו ליתמי אמ׳ ליה רב מרדכי לרב אשי הכי אמ׳ אבימי מאגרוניא משמיה דרבא אפילו למאן דאמ׳ פריעת בעל חוב מצוה הכי מצי אמ׳ להו האי דלא תבעיך מישום דגוי דיניה בתר ערבא הוא דאזיל ואיכא דאמרי אפילו למאן דאמ׳ לא חיישינן לצררי כיון דידעינן דגוי בתר ערבא הוא דאזיל אי לאו צררי אתפסיה לא הוה עביד ליה ערבוניתא. Ce texte correspond à *H. G.*, 217 *a*, l. 15-22 [1] (éd. Hild., 445, l. 8-13). Dans l'éd. Schl., p. 41, l. 7 d'en bas, le début est tombé avant ויש אומרים, qui correspond à notre איכא דאמרי, et à la l. 6 d'en bas il faut lire שגוי au lieu de שמר. Du reste, c'est l'éd. Schl. que suit notre ms., car ici et là manque le passage ויתמי לאו בני מעבד מצוה נינהו, comme il manque aussi dans le paragraphe analogue qui précède. Ensuite le ms. a, comme *H. G.* et éd. Schl., le paragraphe וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומ׳ jusqu'à ויחזור את אשתו.

Le paragraphe suivant, dont notre page n'a que les deux premiers

1. L'éd. de Venise (108 *d*, l. 10 d'en bas) a ici faussement ההוא ערבא דיתמי.

mots, est conçu comme suit : איתמר ערב בכתובתה דברי הכל לא
משתעבד קבלן דבעל חוב דברי הכל משתעבד ערב דבעל חוב וקבלן דכתובה
פליגי איכא למאן דא' אי אית ליה נכסי משתעבד ואי לית ליה נכסי לא
משתעבד ואיכא מאן דאמר דאף על גב דלית ליה נכסי משתעבד והילכתא
כולהו משתעבדין לבר מערב כתובה דאף על גב דאית ליה נכסי לבעל [לא]
משתעבד מאי טעמא מצוה הוא דעבד ואי איכא (אבא .l) ערב דכתובה דבריה
הוא אף על גב דאית ליה נכסי לבריה משתעבד אבא... אמ' רבא וכי מגריש
[1] כה מאי האוי והא יאדיכנה הנאה תנן ומסקינן קא אמרינן דקבלן האוא.
La concordance est complète avec l'éd. Schl., p. 41, l. 3 d'en bas-p. 42, l. 7. Au contraire, dans les *H. G.* (éd. Varsovie, 217 *a*, l. 36, mais non éd. Hild., 445, l. 22) il est d'abord tombé un passage par suite d'homoioteleuton (איכא למ"ד אי אית ליה נכסי ללוה משתעבד
[ואי לית ליה נכסי לא משתעבד ואיכא למ"ד אף על גב דלית ליה נכסי
משתעבד] והלכתא וכו' ; de plus, le passage ואי אבא... וקאמרינן דקבלן
הוה est placé, comme פסק, avant איתמר ערב דכתובה. Nouvelle preuve que nous avons bien affaire à l'original araméen du texte de l'éd. Schl. — Le feuillet 55 *b* se termine par ces mots : אמר ראבא שכיב
מרע שאמר מנה לפלוני ואמרו יתומים פרענוהו נאמנין תנו מנה לפ' ואמרו
יתומים... ; cela correspond à *H. G.*, 210 *a* en bas (éd. Hild., 431, l. 24) et à éd. Schl., p. 42, l. 9 (où il y a ואמר רב), mais ici il y a d'abord ce passage en plus, qui manque dans notre ms. : אמר רב
ערב של ב"ד אינו צריך קניין של כל העולם צריך קניין נהרדעים אומרים
אף ערב של בית דין צריך קניין והלכה כנהרדעים.

A remarquer encore que jusqu'ici notre analyse a fait ressortir certaines concordances avec la recension postérieure des *H. G.* (éd. Hild.) contre la plus ancienne, ce qui pourrait peut-être servir de preuve de la jeunesse de la composition de l'original araméen, soit pour le xe siècle au plus tôt.

Outre les feuillets déjà décrits, j'ai encore sous les yeux les fos 32-33 du ms. 2760, qui sont écrits d'une autre main et qui contiennent des morceaux manquant dans l'éd. Schl. L'ordre de ces deux feuillets doit être interverti. Le fo 33 *a* commence ainsi : ...לא
נפיק ובעי למיהדר צלויי דרבי חייא בר אבא צלי והדר צלי אמ' ליה
רבי זירא לרבי חייא בר אבא מאי טעמא הדר מר צלי... דוקא שליח
צבור מפני הטרית צבור אבל יחיד הדר ; puis vient la traduction arabe :
ונ̇אתי מא נסי אן ידכר ראש חדש גוֹדְוַאהְ ומוסף ומנחה ירגע יצלי אלך
Le passage correspond à *H. G.*, éd. Vars., 8 *b* en bas (éd. Hild., p. 32), soit à un morceau des *hilchot berachot*, par lesquelles l'éd.

1. Le ms. porte ici, au-dessus de la ligne : משתעבד ערב לא משתעבד, mots qui manquent aussi bien dans les *H. G.*, que dans la traduction arabe et dans la version hébraïque.

Schlossberg, elle aussi, débutait certainement, et non par les *h. éroubin*, comme le supposait Neubauer (voir plus haut). — Voici le commencement du f° 32 : ...אי נמי פרש ולא קריב לגבה דליכא כפיקא דאתיליד לתשעה או לשבעה אבל ודאי למיסמך עלאוי טבילה למימר דהדא מן כד פסקא ולא חזיא דם דאיעברא והאי בן שמנה הוא הכין לא תימא וכו׳ = *H. G.*, *hilchot mila*, éd. Vars., 46 *b*, l. 11 d'en bas (éd. Hild., 103, l. 13). Dans nos Halachot, les *hilchot mila* ne formaient donc pas un chapitre à part placé après les *hilchot Schabbat* (comme dans la recension plus ancienne des *H. G.*), mais étaient, comme dans le manuscrit du Vatican, intercalées au milieu de celles-ci, d'après l'ordre du traité talmudique de *Schabbat*. Comme dans les *H. G.*, les prescriptions sur la circoncision étaient suivies, dans nos Halachot, de celles sur les prosélytes, par lesquelles s'ouvre l'éd. Schl. Quant à savoir si les *hilchot berachot* s'incorporaient également, à l'instar des *H. G.*, différentes matières, seul le manuscrit Sassoon peut nous l'apprendre, comme bien d'autres choses. Je ne puis donc que renouveler le vœu de le voir bientôt rendu accessible par l'impression, d'autant plus que la description qui vient d'être faite de quelques feuillets établit l'importance de nos Halachot. Tout monument littéraire qui remonte à l'époque des Gueonim, quand bien même il n'aurait été rédigé que plus tard, mérite d'être examiné avec soin et d'être étudié avec intérêt.

Varsovie, le 21 janvier 1912.

Samuel Poznanski.

# CATALOGUE DES ACTES

DE

# JAIME Ier, PEDRO III ET ALFONSO III

## ROIS D'ARAGON

## CONCERNANT LES JUIFS

(1213-1291)

(SUITE [1])

### ACTES DE PEDRO III (1276-1285).

**658.** — Au nom de l'infant don Pedro, Jaime Alamán, baile de Figueras, concède à Astruc Salaudin, fils de Vidal Salaudin, Juif de Castellón, deux mansades de terre, sises à Figueras et confrontant au midi le mur d'enceinte de la ville, à l'ouest la tenure de Lobel, Juif, avec la faculté d'y édifier des maisons, moyennant le cens annuel, payable à la Noël, de deux sous barcelonais, monnaie de tern ; l'acheteur pourra ouvrir une poterne et des fenêtres dans le mur de la ville, prendre de l'eau des fossés, sous l'obligation, toutefois, d'aveugler la poterne si la guerre vient à éclater, quitte à la rouvrir une fois la paix conclue ; le baile ne reçoit rien à titre de droit d'entrée en possession ; Astrug promet de payer le cens et de se soumettre aux autres conditions du contrat, qu'il souscrit. — **Figueras, 6 août 1276.**

Parch. de Pedro III, n° 6.

**659.** — L'infant don Pedro mande à Jahuda de Cavalleria ou au collecteur du tribut des Juifs de Saragosse de n'exiger de cette communauté sur le montant du tribut qu'une avance de 8.000 sous de Jaca, au lieu des 13.300 réclamés par le roi défunt. — **Játiva, 26 août 1276.**

Reg. 38, f° 22 v°.

1. Voyez *Revue*, t. LX, p. 161, t. LXI, p. 1 et t. LXII, p. 38.

**660**. — D. Pedro mande à l'aljama des Juifs de Villafranca del Panadés de se constituer débitrice à noble Pedro de Queralto, sur présentation du présent ordre, de la somme de 1500 sous barcelonais que le roi défunt avait fait donner au dit seigneur pour l'achat d'un cheval. — **Játiva, 27 août 1276.**

Reg. 38, f° 23.

**661**. — D. Pedro enjoint aux aljamas des Juifs et des Sarrasins de Tarazona, Borja, Egea, ainsi qu'aux communautés sarrasines de Lituénigo, Ricla, Malón, Santa Cruz [de Moncayo], malgré le mandement du roi défunt qui leur avait prescrit de répondre pour le payement des peites et tributs à Juán de Guimerá, de faire les versements entre les mains de Muça de Portella, baile desdits lieux, lequel, à son tour, devra répondre à Jucef Ravaya. — **Même date.**

Reg. 38, f° 23 v°.

**662**. — D. Pedro mande à son fidèle Juán de Guimerá, chargé par le roi défunt de recueillir les peites et services des aljamas juives et sarrasines d'Aragon, de contraindre ces communautés au payement, à la réserve des parts de contribution exigées par Muça de Portella et Bartolomé Thomas, et de répondre des sommes reçues à Jahuda de Cavalleria, baile de Saragosse. — **Même date.**

Reg. 38, f° 24 v°.

**663**. — D. Pedro mande à Bartolomé Thomas et à Muça de Portella de répondre des sommes qui leur seront versées par les aljamas juives et sarrasines d'Aragon à Jahuda de Cavalleria, baile de Saragosse. — **Même date.**

Reg. 38, f° 24 v°.

**664**. — D. Pedro informe tous les fonctionnaires qu'il a autorisé le Juif Mosse Maymó et autres marchands de Valence à se rendre et à expédier à Montesa et autres localités sarrasines des draperies et autres marchandises, à l'exception de victuailles, d'armes et autres matières prohibées. — **Valence, 22 octobre 1276.**

Reg. 38, f° 63 v°.

**665**. — Pedro III, roi d'Aragon, mande à son fidèle Jahuda de Cavalleria, baile de Saragosse, d'abandonner la réclamation que lui et Juán de Guimerá adressaient en exécution des ordres du roi défunt, aux Juifs de Montpellier, relativement à la perception anticipée des tributs futurs... « *et quia sigilla regalia nondum fieri faceremus, presentem litteram sigillo antiquo et consueto precepimus sigillari* ». — **Saragosse, 17 novembre 1276.**

Semblables mandements à Muça de Portella pour les Juifs et Sarrasins de Jaca, Barbastro, Daroca et Ricla.

Reg. 38, f° 81.

**666.** — Pedro III mande à Jahuda de Cavalleria, baile de Saragosse, de rapporter la mise en possession qu'il a faite au profit des fils de don Fazde, Juifs de Saragosse, des donations et franchises concédées par les rois précédents à Rabbi Asser et à sa postérité. — **Saragosse, 29 novembre 1276.**

Reg. 38, f° 95.

**667.** — Pedro III mande au même d'annuler la concession par lui faite à Abrahim Abindeunich, fils de Rabbi Salamon Abindeunich, alfaquim (interprète), de deux livres de viande de bélier ou du prix de ces deux livres, à percevoir chaque jour sur la boucherie des Juifs de Saragosse, conformément à l'acte de donation consenti par Pedro II et confirmé par Jaime I^er en faveur de Rabbi Salamon. — **Saragosse, 6 décembre 1276.**

Reg. 38, f° 105 v°.

**668.** — Le baile de Saragosse dépossède Abrahim Abindeunich de son droit de prélever deux livres de viande de bélier sur la boucherie juive de la ville. — **Saragosse, 7 décembre 1276.**

Reg. 38, f° 105.

**669.** — Pedro III a été informé par l'abbé du monastère d'Escarp qu'une créance de 300 sous souscrite pour les besoins de l'abbaye par Domingo de Adons et Miguel Paloma, habitants de Fraga, à l'égard de certains Juifs dudit lieu s'est élevée, dans l'espace de quatre ans, par suite d'intérêts indus à la somme de 2.000 sous et plus; le roi mande donc à R. de Moncada ou à son lieutenant à Fraga de faire le calcul des intérêts à raison de 4 deniers pour livre pendant quatre ans et à contraindre lesdits Juifs à restituer l'acte d'obligation. — **Même date.**

Reg. 38, f° 107 v°.

**670.** — Mention de la citation faite par le justice de Calatayud à Jucef, fils de Jahuda de Téruel, sur la plainte de Haron Alvalo, d'avoir à comparaître dans le délai de quinze jours par devant P. Albert de Lavania. — **8 décembre 1276.**

Reg. 38, f° 109.

**671.** — Pedro III mande à ses fidèles de l'aljama des Juifs d'Alagón qu'il lui plaît que les Juifs domiciliés dans cette ville contribuent avec l'aljama d'Alagón pour tous les biens meubles et immeubles qu'ils possèdent dans Alagón et avec l'aljama des Juifs de Saragosse pour les biens qu'ils possèdent dans cette dernière ville; si dans un procès avec un chrétien, un Juif est tenu de jurer, le serment sera prêté non sur la charte de franchises, mais sur la loi de Moïse conformément aux prescriptions de Jaime I^er. — **Daroca, 30 décembre 1276.**

Reg. 39, f° 135 v°.

**672**. — Pedro III mande à son baile et à l'aljama des Juifs de Tarazona de tenir la main à ce que le privilège octroyé par feu Jaime Ier à Açach de la Portella et à ses enfants soit rigoureusement observé ; en vertu de ce privilège, Açach ne devait contribuer que pour la cinquième partie aux tributs, peites et autres exactions royales ; il ne devait pas être astreint, en outre, à prêter serment, ni subir d'excommunication de la part de sa communauté. — **Daroca, 2 janvier 1276/7.**

Reg. 39, fº 139.

**673**. — Pedro III concède à Vidal de Porta, Juif de Villafranca del Panadés, la perception, concurremment avec d'autres collecteurs, du bovage de la région du Panadés, avec assignation sur le produit dudit bovage des 1800 sous barcelonais prêtés au roi par Astrug de Porta, père de Vidal ; le baile Jucef Ravaya reçoit l'ordre de laisser prélever la créance de 1800 sous. — **Daroca, 3 janvier 1276/7.**

Reg. 39, fº 139 vº.

**674**. — Pedro III concède à l'aljama des Juifs de Calatayud les privilèges suivants : les Juifs pourront tenir boutique de changeur, drapier ou autre, pourvu qu'ils se comportent bien dans la pratique de ces métiers ; la fixation des taxes qui leur seront imposées sur l'achat des victuailles ou autres denrées par le juge, le justice, les jurés ou le conseil de la ville, devra s'effectuer conformément au for, ban ou cote ; le roi confirme, en outre, un certain nombre de privilèges concédés antérieurement : les Juifs de Calatayud ne devront jamais être tenus de fournir quelque service pour les bœufs, vaches, béliers, brebis, chevreaux, agneaux, boucs, chèvres et autres animaux qui seront égorgés dans leur boucherie ou leurs maisons, à charge, toutefois, de verser chaque année pour leur boucherie certaine somme qui sera perçue à titre de leude de la boucherie pour la réparation du château et autres dépenses nécessaires, le reliquat non employé de cette somme devant être versé au baile royal de Calatayud ; il est interdit aux jurés et aux fonctionnaires royaux de la ville d'imposer quelque cote ou ban sur le vin que les Juifs ne doivent pas vendre aux chrétiens, non plus que sur les fonctions détenues par les Juifs ; un chrétien ne pourra appréhender un Juif pour dette ou à la suite de quelque plainte qu'avec le concours des agents royaux de la ville ; tout chrétien surpris devant témoins en flagrant délit d'adultère avec une Juive pourra être arrêté par des Juifs et livré à la justice, son délit le rendant passible d'une amende de 300 morabotins ; enfin, Pedro III confirme aux Juifs de Calatayud la donation que Jaime Ier leur avait faite de la tour dite « Torre Marcha », ainsi que tous les fors et bonnes coutumes dont ils ont joui jusqu'à ce jour. — **Murviedro, 24 janvier 1276/7.**

Reg. 39, fº 155, rº et vº. — Publ. : Pièces justif., nº X.

**675**. — Pedro III confirme en faveur de l'aljama des Juifs de Calatayud

le privilège que leur avait accordé Jaime I[er] relativement à la preuve testimoniale par chrétien et Juif, selon le for d'Aragon. — **Même date.**

Reg. 39, f° 156.

**676.** — Pedro III assigne à son Juif Maalux, à titre de bénéfice personnel et viager, 6 deniers de Jaca à percevoir chaque jour sur les revenus de la juiverie de Lérida, en plus des 6 deniers qu'il perçoit déjà sur les revenus de cette ville, à la condition d'accompagner le roi ou son représentant dans toute expédition dirigée contre les Sarrasins. — **Valence, 28 janvier 1276/7.**

Reg. 39, f° 157.

**677.** — Pedro III confirme la vente faite à Jucef Abençaprut, Juif de Murviedro, par le baile Jucef Ravaya des revenus de la bailie de Murviedro. — **Valence, 3 février 1276/7.**

Reg. 39, f° 156.

**678.** — Pedro III mande à son fidèle P. López de Eslava de retenir l'appel interjeté au roi pour le procès pendant entre Perfeit, Juif de Huesca, et Sancho de Seczora. — **Játiva, 14 février 1276/7.**

Reg. 39, f° 163.

**679.** — Pedro III mande à ses fidèles viguier, bailes, « paiciers[1] » et prud'hommes de la cité de Tortose de contraindre Romero de Castellar et P. Tome, citoyens de Tortose, ainsi que leurs complices, dans leurs personnes et dans leurs biens, à restituer à Mosse Escandaran, procureur du Juif Abrahim et du neveu de ce dernier Saluf, tout le produit du vol perpétré par les deux habitants de Tortose de connivence avec des pirates sur le Juif Bondia, employé d'Abrahim. — **Concentaina, 27 février 1276/7.**

Reg. 39, f° 169 v°.

**680.** — Pedro III mande à Mosse Alfaquim, baile de Saragosse, de relâcher, sous la caution qu'ils offrent de fournir, certains Juifs de cette ville poursuivis par ledit baile. — **Alqueria [de Aznar], 10 mars 1276/7.**

Reg. 39, f° 172 v°.

**681.** — Pedro III mande à son fidèle Dalmaso de Vilarasa, — au sujet du procès intenté par G. Saredorta, baile de Lérida, à Astruc de Barcelone, à Mosse, fils de ce dernier, à Astruc Avenrimec et Anabadia Avinzemel, tout d'abord arrêtés, puis remis en liberté, — d'ouïr les plaintes des inculpés, de procéder à une enquête sur les agissements perpétrés depuis trois ans par les officiaux juifs dans la juiverie de Lérida contre l'aljama

1. Les *paiciers*, comme les *sobrejunteros*, sont en Aragon les exécuteurs des sentences rendues contre les malfaiteurs par la justice d'Aragon. (Du Cange, *sub verbo.*)

et contre la juridiction royale, et particulièrement sur la conduite des représentants connus sous le nom de *mavarim*, auxquels l'on reproche de graves excès et la promulgation de statuts contraires à la justice royale ; les Juifs inculpés devront faire éclater la vérité sous peine de 200 morabotins d'or, sans avoir à redouter de la part de leur communauté l'alatma et l'excommunication ; l'information se fera aux frais des enquêteurs et non aux frais de l'aljama ; l'enquête terminée, une relation en sera adressée au roi sous le sceau de Dalmaso ; ce dernier devra mander aux inculpés que leurs fonctions sont suspendues jusqu'à clôture de l'enquête. — **Canals, 5 juin 1277.**

Reg. 39, f° 197.

**682.** — Pedro III mande à ses fidèles Juifs de l'aljama de Barcelone que, bien qu'il ait appris par son baile Jucef Ravaya qu'ils avaient bénéficié de la part du roi défunt d'une exemption de bovage, il se voit contraint, à cause de sa guerre contre les Sarrasins et, en particulier, par suite de l'armement des galères, de leur demander 30.000 sous barcelonais qu'ils devront remettre à Mosse Revaya. — **Játiva, 21 juin 1277.**

Semblable mandement aux Juifs de Girone et Besalú, qui sont imposés pour 15.000 sous et aux Juifs de Lérida, taxés à 6.000 sous de Jaca.

Reg. 39, f° 209 v°.

**683.** — Pedro III mande à ses fidèles aljamas des Juifs de Villafranca, Tarragone, Montblanch et Cervera d'envoyer leur part de contribution à l'impôt de 30.000 sous exigé de l'aljama juive de Barcelone, à la collecte de laquelle elles ressortissent encore. — **Valence, 28 juin 1277.**

Reg. 39, f° 214 v°.

**684.** — Pedro III mande aux Juifs de Saragosse de verser à Mosse Alfaquim 5.000 sous pour le tribut de l'année précédente. — **[Gandia], 7 juillet 1277.**

Reg. 39, f° 222.

**685.** — Pedro III, informé de la situation précaire où se trouve l'aljama juive de Saragosse, suspend toute poursuite relativement à la levée du tribut de 13.000 sous ; mais l'aljama devra acquitter chaque année le tribut de 8.000 sous. — **Valence, 5 août 1277.**

Reg. 40, f° 6 v°.

**686.** — Pedro III concède à l'aljama des Juifs de Lérida que tous les procès entre chrétiens et Juifs devront être jugés par le baile royal de Lérida. — **Siège de Montesa, 11 août 1277.**

Reg. 221, f° 212 r° et v°, vidimus du 30 mars 1322.

**687.** — Pedro III, informé par une délégation des communautés juives

de son royaume que les Sarrasins qui vivent en esclavage au service de maîtres juifs sollicitent le baptême, à l'insu de ces derniers, en vue d'obtenir leur affranchissement sans indemnité, ouï l'avis du conseil des sages, qui a répondu que le droit civil et canon reconnaît la légitimité de la rançon dans le cas où l'esclave n'est pas encore imbu de la foi catholique, décide que les Juifs recevront 12 morabotins d'or alfonsins par tête d'esclave qui manifestera le désir de se convertir. — **Siége de Montesa, 17 août 1277.**

Semblables mandements aux aljamas de Valence, Lérida, Barcelone, Girone.

Reg. 40, fos 16 vo-17. — Publ. : Pièces justificatives, no XI.

**688.** — Pedro III mande à ses fidèles viguier, baile et prud'hommes de Tortose, sur la plainte d'Astrug Jacob Xixó, son Juif, et après examen de plusieurs actes de feu Jaime Ier de contraindre les habitants de Tortose débiteurs dudit Juif. — **Montesa, 16 septembre 1277.**

Reg. 40, fo 18 vo.

**689.** — Pedro III mande à son baile de Camarasia de ne pas permettre, sous peine de 200 morabotins, qu'on lapide les Juifs ou les Juives de la localité aux fêtes de Pâques, de la Résurrection, ni qu'on leur inflige d'autres avanies, dommages ou violences. — **Valence, 24 octobre 1277.**

Reg. 40, fo 30.

**690.** — Pedro III mande à son fidèle portier Boras de Montornés de contraindre tous les débiteurs du Juif Sullam de Porta et de prélever sur leurs dettes le tiers pour la créance que ledit Juif a souscrite au profit du roi. — **Valence, 26 décembre 1277.**

Reg. 40, fo 50.

**691.** — Pedro III mande à ses fidèles amiral, comtes, hommes d'équipage des galées de la flotte royale qu'il a accordé son guidage à Hayon Benamar Albarach de Trebalos, Juif de Barbarie, qui vient s'établir dans ses Etats. — **Valence, 17 février 1277/8.**

Semblables guidages à Isach Jucef Benbolfaratg, alfaquim, Ismaël Honhazan Aliepdoni, Isach Abenjucef Annafusi, Juifs de Trebalos.

Reg. 40, fo 80 vo.

**692.** — Pedro III mande à son fidèle P. de Roda, baile de Tarazona, de contraindre Açach de Portella et ses fils Muça, Abrahim et Salamon à payer l'amende de 100 morabotins que leur a infligée ledit baile après avoir fait lancer « l'aladma » sur les Juifs de Tarazona. — **Valence, 30 mars 1278.**

Reg. 40, fo 76 vo.

**693.** — Pedro III mande au même de procéder selon le for d'Aragon

contre Açach de Portella et ses fils, qui prêtent à intérêt sans se soumettre à la formalité du serment préalable. — **Même date.**

Reg. 40, f° 77.

**694.** — Pedro III mande à son fidèle Mosse Ravaya qu'il a donné l'ordre à son frère le baile Jucef Ravaya, de faire une assignation de 15.000 sous barcelonais de tern au profit d'Astrug Vidal et Abraham Vidal, Juifs de Perpignan, créanciers du roi, qui a présenté comme répondants Berenguero de Guarnal, Andrés Sunyer, Brun de Castellón et autres habitants de Girone ; ledit Jucef ayant assigné la créance de 15.000 sous sur l'impôt que Mosse est en train de recueillir, Mosse est prié d'acquitter ladite créance. — **Valence, 1er avril 1278.**

Reg. 40, f° 77 v°.

**695.** — Pedro III mande à ses viguier, baile et prud'hommes de Girone de ne pas tolérer à l'avenir que des clercs ou leurs familles molestent les Juifs de la ville dans leurs personnes ou dans leurs biens ; lesdits fonctionnaires auront à répondre de la sécurité des Juifs ; pour les attaques récentes des clercs qu'ils auraient pu et dû empêcher, mais qu'au contraire, ils ont favorisées, une instruction sera ouverte contre eux. — **Valence, 3 avril 1278.**

Reg. 40, f° 79. — Publ. : Florez, *España Sagrada*, t. XLIV, pp. 298-299 ; Girbal, *Judíos en Girona*, p. 71 (d'après Florez). — Indiq. : Florez, p. 35 ; Girbal, pp. 14-15 ; Amador de los Rios, t. II, pp. 8-12.

**696.** — Pedro III mande à Pedro de Castellnou, évêque de Girone, qu'il a été informé de l'attaque dirigée récemment contre sa juiverie de Girone par les clercs et leur famille ; des pierres ont été lancées sur la juiverie du clocher de la cathédrale et des maisons de clercs ; les jardins et les vignes des Juifs ont été dévastés, leurs sépultures détruites ; le roi s'est pourtant déjà plaint à plusieurs reprises à l'évêque des dommages infligés aux Juifs par les clercs, avec prière de réprimer de pareils agissements et de châtier les coupables ; un vendredi saint le roi défunt se trouvait à Girone avec sa famille ; les clercs sonnant les cloches à toute volée, attaquèrent la juiverie à main armée et Jaime Ier dut prendre la défense de ses Juifs ; Pedro III s'étonne que pareils faits puissent se renouveler ; c'est donc que l'évêque est consentant ; d'ailleurs, quand le héraut royal criait de la part du roi de cesser l'attaque, les clers l'interrompaient avec des clameurs et des moqueries ; en conséquence, l'évêque est prié de faire cesser ces avanies, sous peine d'avoir à en répondre à la justice royale. — **Même date.**

Reg. 40, f° 79 v°. — Publ. : Florez, *España sagrada*, t. 44, pp. 297-298 ; Girbal, *Judíos en Girona*, p. 70 (d'après Florez. — Indiq. : Florez, pp. 34-35 ; Girbal, pp. 14-15.

**697.** — Pedro III mande au justice de Téruel de faire observer les pri-

vilèges concédés par Jaime Ier aux Juifs de Téruel et que lui-même a confirmés à son avènement. — **Valence, 6 avril 1278.**

Reg. 40, f° 80 v°.

**698.** — Pedro III mande à ses fonctionnaires de Tarragone de différer à l'égard des Juifs de cette ville l'application du privilège papal concédé aux croisés, en vertu duquel ils contraignaient quelques-uns des dits Juifs à restituer les titres de créance sur simple remboursement de capital, les intérêts exceptés. — **Valence, 19 avril 1278.**

Reg. 40, f° 96.

**699.** — Pedro III mande à son baile de Lérida d'inviter les Juifs de cette ville à produire dans le délai d'un mois les privilèges qu'ils ont obtenus soit individuellement, soit collectivement, attendu que beaucoup de ces privilèges sont une entrave à l'exercice de la justice royale et une dérogation aux droits royaux ou privés — **Lérida, 29 mai 1278.**

Semblables mandements aux bailes de Montblanch, Villafranca del Panadés, Barcelone, Girone et Besalù, Tarragone, Tortose, Valence, Játiva, Murviedro, Saragosse, Huesca, Tarazona, Daroca, Calatayud, Téruel, Barbastro, Egea, Jaca.

Reg. 22, f° 84. — Indiq. : Amador de los Rios, t. II, p. 15, n. 1.

**700.** — Pedro III voulant examiner les privilèges octroyés aux Juifs par ses prédécesseurs, mande à ses fidèles de l'aljama des Juifs de Barcelone de lui adresser pour deux ou trois jours leurs privilèges généraux et particuliers. — **Lérida, 3 juin 1278.**

Semblables mandements aux Juifs de Girone et Besalù, Tarragone, Villafranca, Montblanch, Lérida, Tortose, Valence, Murviedro, Játiva, Téruel, Daroca, Calatayud, Tarazona, Jaca, Egea, Saragosse, Huesca, Barbastro.

Reg. 40, f° 111 v°.

**701.** — Pedro III ayant appris que plusieurs habitants de Tarragone débiteurs des Juifs prennent la croix plutôt pour se dérober à leurs engagements que dans le dessein de passer la mer, prie l'archevêque de Tarragone de contraindre les habitants de cette ville à s'acquitter à l'égard des Juifs et autres créanciers de toutes celles de leurs dettes auxquelles l'indulgence papale ne s'applique pas ; que l'archevêque veille à ce que les Juifs ne souffrent pas de dommages et qu'il fasse contraindre les non-croisés débiteurs de créanciers juifs au paiement de leurs dettes. — **Même date.**

Reg. 40, f° 112.

**702.** — Pedro III ayant été informé du meurtre perpétré à Téruel, la veille de la Saint-Jean, par certain Pascal de Castralvo sur la personne d'un Juif très cultivé Jucef Catorce, lequel a succombé à ses blessures,

mande au justice de Téruel de procéder à une enquête diligente et de lui en transmettre le résultat sous pli scellé de son sceau personnel. — **Lérida, 17 juillet 1278.**

Reg. 40, f° 138 v°,

**703.** — Pedro III mande au justice de Téruel de faire arrêter Pascal de Castralvo, si le bruit public lui attribue le meurtre de Jucef Catorce, et de réserver la connaissance du procès au roi si l'enquête relève des présomptions ou des violences à la charge de l'inculpé. — **Lérida, 18 juillet 1278.**

Reg. 40, f° 138 v°.

**704.** — Pedro III mande à Jahuda de Cavalleria et à ses fils de lui remettre 5.000 sous de Jaca, à son gendre Astruc Bonsenyor de lui en prêter 700, à Azmel Abenlavi 300, à la femme de don Azde et à ses fils 500, à la mère de don Jucef Avenbruch et à ses fils 2.000, à don Alaçrach et Salomon, fils d'Elazar Abuffach 1.000, à Mosse Alcostanti, alfaquim du roi, 300, à don Thodroz, son frère, 250, à la femme de Salamo Alfaquim 150, à la femme de don Benvenist et à Azde, sa fille, 100. — **Lérida, 20 juillet 1278.**

Reg. 22, f° 97 v°.

**705.** — Pedro III ayant appris qu'une sentence a été rendue par A. de Invidia, à la requête de Mosse Escandaran, Juif de Barcelone, contre Me Bonifacio, médecin du roi et de sa famille, alors en voyage dans les parties d'outre-mer, mande aux viguiers et bailes de Barcelone et Tarragone de ne pas permettre que des saisies soient infligées aux habitants de Tortose en raison de la condamnation de Me Bonifacio. — **Lérida, 31 juillet 1278.**

Reg. 40, f° 145 v°.

**706.** — Pedro III cite à comparaître par devant lui dans la huitaine son péager de Pina, coupable d'avoir molesté le Juif Açach El Calbo, alors que ce dernier passait à Pina avec un groupe de chevaux destinés aux écuries royales, et accusé, de plus, d'avoir infligé une saisie à l'hôtelier dans la maison duquel Açach se trouvait logé, et cela malgré la promesse faite par ledit hôtelier d'inviter Açach à sortir de l'auberge avec ses chevaux. — **Lérida, 1er août 1278.**

Reg. 40, f° 144 v°.

**707.** — Pedro III mande au viguier d'Ausonia de ne pas pousser les habitants de la prévôté de Palau, sujets du monastère de Ripoll, à payer à leurs créanciers juifs des intérêts supérieurs au taux légal de 4 deniers pour livre par mois, mais au contraire, d'obliger les usuriers à restituer les sommes qu'ils ont illégalement perçues. — **Barcelone, 12 octobre 1278.**

Reg. 41, f° 8.

**708.** — Pedro III ayant appris que, malgré l'obligation qui leur est imposée en vue de la répartition de la quête de déclarer leurs biens tous les cinq ans, les Juifs de Girone et Besalú ont négligé de se soumettre à cette formalité depuis sept ans, mande aux bailes de Girone et Besalú de contraindre les Juifs de cette communauté à faire leur déclaration. — **Barcelone, 15 octobre 1278.**

Reg. 41, f° 3 v°.

**709.** — Pedro III concède et confirme à tous les Juifs contribuables de Saragosse l'accord intervenu, moyennant la composition de 9.000 sous de Jaca, entre Mosse Alfaquim, baile royal de Saragosse, d'une part, Jamin Abinjamin, Samuel Almeli, Jucef Abiandela, procureur des dits Juifs, d'autre part, au sujet des poursuites que ledit Mosse dirigeait contre les Juifs contribuables de Saragosse en raison de la « tacane » édictée par l'aljama contre les Juifs francs et en raison aussi de la « tacane » promulguée par Jaffia Adodi et ses associés à propos de la répartition du tribut. — **Barcelone, 19 octobre 1278.**

Reg. 41, f° 6.

**710.** — Pedro III écrit aux adélantades des Juifs de Saragosse de contraindre tous les Juifs contribuables à payer leur part de la composition de 9.000 sous. — **Même date.**

Reg. 41, f° 6.

**711.** — Pedro III mande aux jurés de Saragosse de ne pas forcer sous la menace de l'alatma ou de quelque autre peine Açach Abinandela et ses fils, Muça Repolat et Benjamin Abinjamin, Juifs de Saragosse, à payer leur quote-part pour l'entretien des ménageries. — **Même date.**

Reg. 41, f° 6.

**712.** — Pedro III notifie au çalmédine de Saragosse la commission confiée à Salomon d'en Abraam et Aaron de na Clara, Juifs de Barcelone, du procès survenu entre l'aljama de Saragosse et Azmelon, d'une part, Jucef Avenbruch, Juif de Saragosse, d'autre part, au sujet de maisons ayant appartenu à l'Aumône des Juifs de Saragosse ; par conséquent, le çalmédine ne doit pas pousser ledit Jucef à répondre pour cette affaire à l'aljama et à Azmelon, mais aux commissaires susnommés. — **21 octobre 1278.**

Reg. 41, f° 6.

**713.** — Pedro III notifie à Salomon d'en Abraam et Aaron de na Clara leur nomination comme commissaires délégués au règlement du procès susdit. — **Même date.**

Reg. 41, f° 6.

**714.** — Pedro III mande aux viguiers de Tarrega et de Cervera de ne

pas contraindre Berenguero de Corrocón ou ses fils à payer à leurs créanciers juifs des intérêts usuraires (Cf. nº 707). — **27 octobre 1278.**

Reg. 41, fº 8 vº.

**715.** — Pedro III confie à R. Gili, juriste de Cervera, la connaissance du procès pour dette intenté par le baile de Cervera au Juif Abraham de Porta. — **30 octobre 1278.**

Reg. 41, fº 9 vº.

**716.** — Pedro III confie au même le règlement du procès que le baile de Cervera a intenté au Juif Issach de Porta, inculpé de contrainte sur la personne d'un coreligionnaire. — **Même date.**

Reg. 41, fº 9 vº.

**717.** — Pedro III mande au justice de Tarazona de pousser tous ceux qui sont obligés, soit comme débiteurs, soit comme répondants, à l'égard de l'aljama des Juifs de Tarazona à payer à cette communauté le montant de leurs dettes, en tenant compte des variations monétaires survenues dans l'intervalle. — **11 février 1278/9.**

Reg. 41, fº 40 vº.

**718.** — Pedro III mande au même de faire exécuter la sentence rendue par Domingo de Almenar dans le procès survenu entre Ozua, Juif de Agreda, d'une part, dame Marta Dalmoras, les héritiers de P. Concillos, d'autre part, au sujet d'une vigne sise dans le terroir de Tarazona, sentence de laquelle il n'a pas été interjeté appel. — **Même date.**

Reg. 41, fº 40 vº.

**719.** — Pedro III fait remise à Abraham de Portella, Juif de Tarazona, — en compensation de l'emplacement de la moitié d'une table à boucherie qui a été remise au baile de la ville Aaron pour être placée dans le cellier du dépôt (*cude*) royal de Tarazona moyennant une indemnité de 8 sous *burgolensium* de rente annuelle, — des 8 sous de cens qu'Abraham doit payer au roi pour un jardin sis à Tarazona, au lieu dit « Calliciella » et qu'il payait au sacriste de Tarazona avant que la confiscation n'en ait été prononcée pour crime de fausse monnaie au profit du roi défunt. — **Tarazona, 13 mars 1278/9.**

Reg. 44, fº 166 vº.

**720.** — Pedro III mande à tous ses fonctionnaires de Catalogne d'observer les privilèges des Juifs catalans, en attendant de les soumettre à un examen général. — **Borja, 17 mars 1278/9.**

Semblables mandements pour les Juifs des royaumes d'Aragon et de Valence.

Reg. 41, fº 50 vº.

**721.** — Pedro III mande au justice d'Alagón ou à son lieutenant de prendre possession des biens ayant appartenu à Jahuda Abnuba, décédé *ab intestat*, et de les retenir jusqu'à désignation de la personne qui légalement doit en recueillir la succession. — **Barcelone, 18 avril 1279.**

Reg. 41, f° 59.

**722.** — Pedro III mande au viguier de Montblanch et de Tarragone de veiller à ce que les paiciers de Tarragone n'infligent pas de peine aux Juifs de cette ville pour l'égorgement des animaux et l'étalage des viandes à l'intérieur du marché de la boucherie de Tarazona. — **Barcelone, 19 avril 1279.**

Reg. 41, f° 59 v°.

**723.** — Pedro III adresse à ses fonctionnaires les instructions suivantes : les Frères mineurs ont reçu l'ordre du souverain pontife de prêcher aux Juifs la parole de Dieu et de s'efforcer par tous les avertissements salutaires qu'ils pourront employer de les ramener à la foi catholique et dans le sentier de la vérité ; le roi mande donc d'user de contrainte à l'égard des Juifs qui se seront soustraits à l'audition des prédicateurs ; les Juifs doivent entendre les prédications des Frères mineurs si ces derniers viennent prêcher dans leurs synagogues ; quant aux Juifs qui, frappés par la grâce divine, se seront convertis au christianisme, le roi les recommande tout particulièrement à la bienveillance de ses fonctionnaires, qui devront veiller à ce que les nouveaux convertis ne soient pas molestés par leurs anciens ou nouveaux coreligionnaires. — **Même date.**

Reg. 41, f° 61 v°. — Publ. : *Doc. inéd.*, t. VI, p. 194. — Indiq. : Lea, *Inquisition of Spain*, t. I, p. 93.

**724.** — Pedro III fait connaître au viguier de Girone qu'il a chargé Bondia Benzalay, Juif royal de Girone, d'assister aux compositions pécuniaires de la viguerie de Girone, a charge pour ceux qui composeront avec le viguier de fournir audit Juif une juste rétribution ; le roi mande au viguier de requérir pour les compositions la présence de Bondia. — **Même date.**

Reg. 43, f° 132.

**725.** — Pedro III mande à ses fidèles Benito Biou, Juif de Girone, et Salomon Abraham, Juif de Barcelone, maîtres en loi hébraïque, qu'il a appris par son juge F. de Manresa que les procureurs de Creschas Zarch de Besalú et Mosse Binoffia de Calatayud, d'une part, Vidalon, fils d'Astrug de Porta, d'autre part, ont convenu de s'en tenir à la sentence rendue par lesdits maîtres au sujet de tous les articles défavorables à Vidalon, lesquels faisaient alors l'objet d'une enquête de la part dudit juge ; le roi confirme la transaction intervenue entre les parties. — **Barcelone, 23 avril 1279.**

Reg. 41, f° 62.

**726**. — Pedro III mande à me Aldebert, prévôt de Huesca, de ne pas engager de poursuite contre les Juifs de Barbastro pour l'affaire suivante : feu Jaime Ier avait ordonné au justice d'Aragon Martin Perez d'exiger des Juifs de Barbastro les deniers du tribut qu'ils devaient verser à Guillelmo Alfonso de Castellnou en vertu d'une assignation prescrite à titre d'honneur par feu Alfonso, frère de Pedro III ; après la mort d'Alfonso, le roi, conformément à la coutume d'Aragon, voulut entrer en possession d'un honneur qui était tenu de lui ou d'un de ses vassaux ; mais le mandement de Jaime Ier défendait de procéder a des saisies sur les Juifs qui s'étaient constitués débiteurs de l'assignation susdite et bien plus, portait injonction aux bénéficiaires de restituer aux Juifs de Barbastro l'acte d'obligation. — **26 avril 1279.**

Reg. 41, f° 62.

**727**. — Pedro III ayant appris que Sancho Pérez et Aznar Martinez sont inculpés du meurtre du Juif Jahuda Abnuba et qu'après leur fuite une enquête a été ouverte par Jimeno Pérez de Salanueva, mande au justice d'Alagon de faire citer les inculpés à comparaître par devant le roi dans les trente jours, sous peine à l'expiration de ce terme de voir leurs biens confisqués. — **Barcelone, 28 avril 1279.**

Reg. 41, f° 65 v°.

**728**. — Pedro III ordonne aux aljamas de Valence, d'Aragon, de Catalogne, de Perpignan, de Montpellier et de Narbonne de faire choix de trois Juifs chacune, lesquels seront chargés de recevoir les témoignages sur les articles que leur remettra le porteur des présentes au sujet des crimes reprochés à Vidalon de Porta ; les Juifs susceptibles de témoigner dans cette enquête devront le faire dans le délai de trois jours. — **Barcelone, 17 mai 1279.**

Reg. 41, f° 76.

**729**. — Pedro III mande à ses fidèles de l'aljama des Juifs d'Egea d'observer pour la prestation de serment en matière de prêt consenti aux chrétiens les règlements en usage dans la juiverie de Saragosse, conformément aux prescriptions édictées sur ce point par Jaime Ier. — **Tortose, 26 mai 1279.**

Reg. 14, f° 83 v°.

**730**. — Pedro III notifie à son fidèle Camino de Paniola, viguier de la ville et de la campagne de Tarragone, qu'il a fait remise aux Juifs de Tarragone de 200 sous sur les 1.200 exigés pour la « cena [1] ». — **Castellon de Burriana, 29 mai 1279.**

Reg. 41, f° 88 v°.

1. *Cena*, droit de gite probablement converti depuis longtemps en redevance pécuniaire.

**731.** — Pedro III ayant appris que pour les prédications destinées à des auditeurs juifs les Frères prêcheurs de Huesca se font accompagner d'une multitude de chrétiens, qui, par leur présence peuvent engendrer des désordres dommageables aux Juifs, mande au Prieur de Huesca d'inviter les frères de son ordre à ne pas admettre à leurs prédications d'auditeurs chrétiens, laïques ou clercs. — **Valence, 19 juin 1279.**

Reg. 41, fº 93 vº.

**732.** — Pedro III adresse le même mandement au custode des Frères mineurs et au prieur des Frères prêcheurs de Saragosse. — **Même date.**

Reg. 41, fº 93 vº.

**733.** — Pedro III mande à deux sobrejunteros de Huesca et de Saragosse de faire crier qu'il est défendu sous certaine peine à quiconque de se rendre aux dites prédications, hormis aux prédicateurs et à leurs compagnons. — **Même date.**

Reg. 41, fº 93 vº.

**734.** — Pedro III mande à Gonçalbo P. de San Pedro, sobrejuntero [1] de Huesca, de rechercher les auteurs de la mascarade où l'on vit la célébration d'un baptême faite sur le mode de la *thora*, avec accompagnement de cantiques, le tout dans le dessein de se moquer des rites juifs, le défilé du néophyte dans les rues de la ville en dérision des Juifs et de leur loi, et enfin pour clôturer cette manifestation, l'élection d'un roi à la manière juive ; le sobrejuntero devra faire parvenir au roi une relation de l'enquête fermée de son sceau personnel. — **Valence, 19 juin 1279.**

Reg. 41, fº 94.

**735.** — Pedro III mande au justice de Catalayud de faire crier qu'il est défendu sous certaine peine d'assister aux prédications consacrées exclusivement aux Juifs par les Frères prêcheurs ou mineurs, lesquels ne devront être accompagnés que de quinze à vingt personnes. — **Valence, 21 juin 1279.**

Reg. 41, fº 94.

**736.** — Pedro III mande au même d'exiger une caution suffisante de ceux qui franchirent le mur et enfoncèrent les portes de la juiverie de Calatayud pendant que les Juifs assistaient à des prédications à l'intérieur de la synagogue. — **Même date.**

Reg. 41, fº 94.

**737.** — Pedro III informé par l'aljama des Juifs de Murviedro que le baile de l'évêque de Valence a exigé desdits Juifs la dîme et les prémices

1. *Sobrejuntero* : en Aragon, officier judiciaire chargé de l'exécution des sentences rendues par le justice (Du Cange, *sub verbo*).

pour des biens patrimoniaux qui n'ont jamais appartenu aux chrétiens et sur la récolte desquels la dîme ou les prémices n'ont jamais été prélevées, mande à ses fidèles justice et baile de Murviedro de ne pas permettre que lesdits Juifs soient grevés ou molestés par le baile épiscopal. — **Valence, 27 juin 1279.**

Reg. 41, f° 98.

**738.** — Pedro III mande à tous ses officiers et sujets de permettre à Astrug de Sala et à Mosse de Sala, Juifs de Perpignan, d'ester tranquillement dans toutes les parties de la couronne et de veiller à ce que ces deux Juifs ne soient grevés par personne à l'encontre de la justice. — **Valence, 29 juin 1279.**

Reg. 41, f° 100.

**739.** — Pedro III mande au viguier de Tortose de mettre à exécution la sentence portée par Me A. de Invidia, juge commis par le roi au règlement du procès de vol pendant entre Mosse Escandaram, Juif de Barcelone, d'une part, Me Bonifacio et Romeo de Castella, d'autre part, et, en cas d'opposition des parties au présent mandement, de les assigner à comparaître par devant le roi dans la quinzaine qui suivra l'acte d'opposition. — **Valence, 11 juillet 1279.**

Reg. 41, f° 106 v°.

**740.** — Pedro III adresse aux justices de Téruel et de Tarazona les mêmes mandements qu'au justice de Calatayud (n° 735). — **Valence, 12 juillet 1279.**

Reg. 41, f° 94.

**741.** — Pedro III ayant reçu pour la quinte d'Aragon de trop grandes quantités de bétail, requiert les aljamas juives et sarrasines d'Aragon, de Catalogne et du royaume de Valence de lui en acheter aux prix courants. — **Même date.**

Reg. 41, f° 108.

**742.** — Pedro III donne l'ordre aux adélantades et à l'aljama des Juifs de Saragosse, en conformité avec ce que son fidèle baile Jucef Ravaya leur a écrit, de s'obliger à Samuel Sartal, Juif de Valence, pour 3.000 sous de Jaca, payables à ce dernier sur le produit du prochain tribut de la Saint-Jean de juin. — **Valence, 17 juillet 1279.**

Reg. 46, f° 13 v°.

**743.** — Pedro III a été informé que l'obligation de prêter serment dans la synagogue imposée par l'aljama des Juifs de Saragosse pour les déclarations des biens imposables ne saurait être exigée de Oro, mère de Jucef Avenbruch, pauvre vieille infirme absolument incapable de se rendre

à la synagogue pour y prêter serment ; il mande donc à l'aljama de Saragosse de recueillir le serment de ladite vieille à domicile. — [Valence], **30 août 1279.**

Reg. 42, f° 136.

**744.** — Pedro III ayant appris de Jucef Comtatxich, Juif de Calatayud, accusé d'avoir violé une Juive de la ville après l'avoir fait sortir par force de chez elle, que dans l'enquête ouverte contre lui, ledit Juif n'a pas vu jurer les témoins et n'a pas reçu copie de l'enquête, mande au juge de la cour A. Calvero de faire procéder comme de droit, après s'être assuré du bien fondé de la plainte de Jucef. — **Chiva, 27 septembre 1279.**

Reg. 42, f° 144.

**745.** — Pedro III a appris que Mosse Alcotenti du temps où il était baile de Saragosse, excipant d'une prétendue confirmation de Jaime I^er, mit le Juif Geneteno Bondia en possession d'un patu ou *corral* que ledit Juif tenait à cens du roi dans la morerie de la ville et qu'il avait acquis dudit baile ; il mande au baile de Saragosse de faire déposséder ledit Geneteno. — **Valence, 7 octobre 1279.**

Reg. 42, f° 150 v°.

**746.** — Pedro III a été informé que lorsque les Frères prêcheurs ou mineurs prêchent dans les synagogues, ces édifices se remplissent de chrétiens, venus là plutôt dans le dessein de railler, d'outrager et de molester les Juifs que d'écouter les prédications ; voulant éviter les scandales, le roi mande à son viguier de Barcelone de faire crier défense sous certaine peine aux chrétiens d'entrer dans les synagogues pour y entendre prêcher, exception faite en faveur de trois ou quatre personnes honorables.

Semblables mandements au baile de Girone, aux viguiers de Vich et Manresa, de Villafranca, Tarragone, Cervera, Tarrega et Montblanch, aux çalmédines de Huesca et Saragosse, aux justices de Tarazona, Jaca, Borja, Egea, Barbastro, Calatayud, Daroca, Téruel, Valence, Játiva. — **Valence, 8 octobre 1279.**

Reg. 42, f° 148 v°.

**747.** — Pedro III a appris que pour leurs prédications dans les synagogues de Barcelone les Frères prêcheurs et mineurs font appel en vue de la conversion des Juifs à la crainte et à la violence plutôt qu'aux arguments licites, que la présence à ces sermons d'un grand nombre de chrétiens engendre des scandales, des affronts et des dommages pour les Juifs, et que même certains Juifs sont entraînés à la foi du Christ malgré eux ; le roi mande à ses fidèles de l'aljama des Juifs de Barcelone qu'il défend aux chrétiens d'aller entendre prêcher dans les synagogues et qu'il prie les Frères de s'abstenir de toute menace et de toute violence ; quant

aux Juifs, ils devront écouter les prédicateurs et se garder de paroles outrageantes pour les Frères et la foi chrétienne.

Semblables mandements aux aljamas de Girone, Vich, Villafranca, Tarragone, Montblanch, Cervera, Lérida, Monzon, Huesca, Saragosse, Jaca, Tarazona, Calatayud, Daroca, Téruel, Tortose, Valence, Játiva, Egea, Barbastro. — **Même date.**

Reg. 42, f^os 148 v°-149.

**748.** — Pedro III prie le custode et le couvent des Frères mineurs de Barcelone d'amener les Juifs à se convertir non par des menaces et des violences, mais par la persuasion.

Semblables mandements aux Frères de Girone, Vich, Villafranca, Cervera, Montblanch, Lérida, Castellón, Tarragone, Monzón, Tortose, Huesca, Saragosse, Tarazona, Egea, Borja, Calatayud, Daroca, Téruel, Valence, Játiva, Jaca, Barbastro. — **Même date.**

Reg. 42, f° 149 v°.

**749.** — Pedro III ayant appris qu'après avoir décidé sur réquisition royale de vendre entre les Juifs la viande provenant de la quinte, l'aljama des Juifs de Saragosse a soustrait en fraude au préjudice du roi la valeur d'une obole par livre de viande vendue, mande à ses fidèles de ladite aljama d'effectuer la vente aux prix courants. — **Valence, 22 octobre 1279.**

Reg. 42, f° 159.

**750.** — Pedro III ayant été informé que quelques Juifs exigeaient de la mère prieure et du couvent de Peramea des intérêts supérieurs au taux fixé par Jaime I^er, mande à P. Martinez d'Artasona de confisquer les créances de ces usuriers. — **Valence, 7 novembre 1279.**

Reg. 42, f° 170 v°.

**751.** — Pedro III mande à ses fidèles Benito Hion, Juif de Girone, et Salomon Abraham, Juif de Barcelone, maîtres en loi hébraïque, lesquels lui ont demandé des éclaircissements sur l'application du mandement relatif à Vidalon de Porta, de prononcer eux-mêmes la sentence sur cette affaire et de transmettre leur décision à F. de Manresa, juge royal, sous leurs sceaux ou sous celui du viguier de Barcelone. — **Valence, 11 novembre 1279.**

Reg. 42, f° 169 v°.

**752.** — Pedro III mande à Martin Romero de Varea, justice de Calatayud, de prêter aide et conseil au portier royal Mateo d'en Destre, chargé d'arrêter et d'amener devant le roi Geraldo de la Porta, changeur de Calatayud, fils du Juif argentier El Alvedi. — **Valence, 16 novembre 1279.**

Reg. 42, f° 170 v°.

**753.** — Pedro III confirme à Abraham Abinaffia, Juif de Murviedro, la

concession que lui a faite Jaime Ier d'écouler dans la cité de Valence, chaque année, nonobstant le statut de la ville, tout le vin qu'il récoltera à Murviedro. — **Valence, 16 décembre 1279.**

Reg. 44, f° 180.

**754.** — Pedro III mande à l'aljama des Juifs de Saragosse, de ne pas contraindre Oro, mère de Jucef Avenbruch, à prêter serment hors de sa maison, conformément à la concession que le roi lui a faite de grâce spéciale en raison de son grand âge. — **Valence. 21 décembre 1279.**

Reg. 42, f° 196.

**755.** — Pedro III ayant appris que quelques fermiers de revenus royaux d'Alcira ont procédé, sans son consentement, à partir de son avènement, en faveur de chrétiens à des donations ou concessions de patrimoines sarrasins préjudiciables à ses intérêts, mande à Muça Alleg, Juif d'Alcira, d'annuler ces opérations et de répartir les biens arbitrairement concédés entre les Sarrasins de ladite ville. — **Valence, 22 décembre 1279.**

Reg. 42, f° 193.

**756.** — Pedro III mande à la cour de Lérida de faire exécuter la sentence rendue dans l'affaire suivante : le curé de l'église San Andrés de Lérida était en procès avec l'aljama des Juifs au sujet de certains droits que l'église percevait sur quelques maisons sises dans les limites de la paroisse de San Andrès ; ces maisons ayant été achetées par les Juifs, le curé prétendait que par suite de cet achat les droits de son église seraient diminués ; les Juifs ont interjeté appel de la sentence rendue par le juge F. de Manresa, mais le roi la confirme, l'appel n'ayant pas été fait dans les délais prescrits. — **Valence, 5 janvier 1279/80.**

Reg. 42, f° 200.

**757.** — Pedro III ayant été informé du meurtre commis sur la personne du Juif de Saragosse Issach Cadaix dans la ville d'Alfajarín, par quelques habitants du lieu, dont trois ont été arrêtés par le justice d'Alfajarín, mande à Gonçalbo Perez de San Pedro de se faire remettre les trois prisonniers, d'obtenir leur aveu, de procéder à une enquête diligente, d'arrêter les autres coupables et d'envoyer une expédition de l'enquête au roi ou à F. de Manresa. — **Valence, 6 janvier 1279/80.**

Reg. 42, f° 202.

**758.** — Pedro III mande au justice d'Alfajarin de remettre au justice d'Alfajarin les trois habitants arrêtés. — **Même date.**

Reg. 42, f° 202.

**759.** — Pedro III mande au baile de Saragosse de contraindre tous les Juifs francs de Saragosse, dans leurs personnes et dans leurs biens, à con-

tribuer aux dépenses communes engagées depuis trois ans par l'aljama juive. — **Cabanes, 10 janvier 1279/80.**

Reg. 42, f° 202 v°.

**760.** — Pedro III ayant appris que Xeraçi, fille de Maçoci Albarbi, de Calatorao, et certains de ses amis tiennent en respect (*in reguardo*) Salomon Alquiçan, Juif de Saragosse, mande au sobrejuntero Alaman de Gudal d'exiger de Salomon une caution et sa signature. — **Même date.**

Reg. 42, f° 202 v°.

**761.** — Pedro III à Garcia Rodriguez, justice de Téruel ; Jaime Ier avait ordonné de pousser Sançon de Quatortze, Juif de Téruel, son frère Jucef et leurs femmes à rembourser certaine somme à Santon de Quatortze, Juif de Calatayud ; Pedro III a appris que les débiteurs ont mis frauduleusement leurs biens à l'abri des réclamations de leur créancier ; il mande donc à Garcia Rodriguez de saisir les biens des débiteurs et de les tenir sous sequestre jusqu'à ce qu'ils se soient acquittés à l'égard de Santon ou lui aient donné l'assurance par acte signé de lui faire complément de justice. — **Valence, 19 janvier 1279/80.**

Reg. 42, f° 205 v°.

**762.** — Pedro III confie le règlement du procès ci-dessus à Juán Gil de « Ponte-Regia ». — **Même date.**

Reg. 42, f° 205 v°.

**763.** — Pedro III informé que le justice d'Alagón ne se conforme pas au mandement royal relatif aux privilèges royaux concédés aux Juifs, enjoint à ce fonctionnaire d'observer inviolablement les prescriptions dudit mandement. — **Même date.**

Reg. 42, f° 205 v°.

**764.** — Pedro III reproche à son cher chancelier Me A. de Torre, chanoine de Barcelone, chargé par lui du règlement de l'affaire des Juifs de Barbastro, d'avoir délégué à sa place Alfonso de Castellnou, et lui intime l'ordre de s'en occuper lui-même. — **Játiva, 28 janvier 1279/80.**

Reg. 42, f° 212.

**765.** — Pedro III autorise le chrétien R. de Juyach et le Juif Issach de Castellón, tous les deux habitants de Villareal, à construire deux moulins dans le terroir de Villareal et à faire une prise d'eau dans le canal de la ville, à charge pour les habitants de faire moudre leur blé auxdits moulins et pour les tenanciers de fournir au roi le tiers des bénéfices ; les possesseurs auront la faculté de disposer librement des deux moulins en faveur de toute personne, hormis chevaliers, clercs et religieux, sous

la réserve, toutefois, au profit du roi du tiers des bénéfices, des droits de lods, domaine direct et « fatica[1] ». — **Même date**.

Reg. 44, f° 167.

**766.** — Pedro III ayant appris que Abrahim El Rabi et certains de ses frères, habitants de Calatayud, en désaccord pour des immeubles et des sommes d'argent, ont fait choix comme arbitre de leur coreligionnaire et concitoyen Jucef Avençarruch, mande à Martin Romero de Vera, justice de Calatayud, de s'enquérir si cette affaire doit être réglée conformément à l'açuna, et, dans l'affirmative, de veiller à ce qu'elle soit définie de cette façon, tout en ne permettant pas que Jucef soit grevé indûment. — **Valence, 13 février 1279/80.**

Semblable mandement au justice de Téruel.

Reg. 42, f° 217 v°.

**767.** — Pedro III mande au baile de Saragosse, qui a engagé des poursuites contre Haoron Fedanch, Izmaël, son fils, et Abrahim Fedanch, Juif de Saragosse, d'assigner à ces derniers un juge idoine et non suspect, et de ne procéder contre eux qu'en exécution de la sentence du juge. — **Valence, 15 février 1279/80.**

Reg. 42, f° 218.

**768.** — Pedro III mande à son lieutenant G° de Corte de faire contraindre par le justice et le baile de Fraga Mosse Ascarell, Juif de cette ville, à payer ses dettes à Jaime Sanchez, de Monzón, et si le débiteur néglige de s'acquitter, de faire saisir ses gages après avoir satisfait aux avertissements légaux. — **Valence, 17 février 1279/80.**

Reg. 42, f° 221.

**769.** — Pedro III mande à son lieutenant Simon de Geronella, nonobstant la licence accordée par ce dernier à Mosse Escandaram, Juif de Barcelone, de faire des prises sur les habitants de Tortose en raison des plaintes portées contre Romeo de Castellet, de recueillir de la main dudit Romeo l'attestation de son droit, d'assigner à Tarragone un juge idoine aux parties et, cela fait, d'avertir le viguier et le baile de Barcelone de ne pas laisser infliger la saisie aux habitants de Tortose jusqu'au prononcé de la sentence, bien plus, de faire restituer les saisies déjà effectuées. — **Valence, 22 février 1279/80.**

Reg. 42, f° 223.

**770.** — Pedro III accorde son guidage aux marchands Juifs de Castille qui se proposent de venir dans le royaume de Valence. — **Valence, 13 mars 1279/80.**

Reg. 42, f° 230.

1. *Fatica*, droit de retrait.

**771.** — Pedro III a appris que les Juifs de Lérida sont molestés par quelques curés de la ville pour refus de prémices ; or, les chrétiens n'ont pas coutume de fournir de prémices, et d'après le privilège de Jaime Ier confirmé par Pedro III, les Juifs de Lérida doivent jouir des mêmes prérogatives que les chrétiens de la ville ; le roi mande donc à son baile et à sa cour de Lérida d'empêcher que lesdits Juifs ne soient contraints à fournir de prémices, si ce n'est à la suite d'une sentence les y condamnant. — **Játiva, 2 avril 1280.**

Reg. 42, f° 243.

**772.** — Pedro III confie à son fidèle Aaron de na Clara, Juif de Barcelone, le règlement du procès pendant entre Dolsa, femme de Mosse de Barcelone, Astruga, sa fille, Juives de Lérida, d'une part, et Benito de Limos, Juif de Valence, d'autre part, au sujet d'une certaine somme d'argent et de quelques immeubles; il lui mande à cet effet de convoquer les parties, d'ouïr et terminer le différend conformément à l'açuna des Juifs. — **Même date.**

Reg. 42, f° 243 v°.

**773.** — Pedro III mande à ses fidèles Pedro Costa, juge du royaume de Valence et Pedro de Libiano, justice de Valence, de ne pas permettre que le Juif de Valence Abrahim Abinatia ou ses biens soient grevés indûment par Mosse Alcostanti, baile de Valence, s'il advient que ce dernier intente un procès à son coreligionnaire, pourvu, toutefois, que ledit Abrahim fournisse sous caution l'attestation de son droit et s'engage à faire complément de justice audit Mosse au pouvoir d'un autre juge, idoine et impartial. — **Alcira, 5 avril 1280.**

Reg. 42, f° 245.

**774.** — Pedro III confie à Pedro de Libiano, justice de Valence, le règlement du procès survenu entre Romeo de Soler, jardinier de Valence, demandeur, Jahuda, fils d'Alazar de Huesca, Juif de Valence, défendeur, au sujet de certaines créances, le premier reprochant au second d'avoir enfreint le taux fixé par Jaime Ier. — **Alcira, 8 avril 1280.**

Reg. 42, f° 246.

**775.** — Pedro III mande à Roberto de Torrecha, justice de Daroca, de ne pas permettre que certains Juifs royaux de cette ville soient indûment grevés par Miguel Perez de San Aznor, qui a pris à ferme la bailie de Daroca, pourvu que lesdits Juifs fassent à ce dernier complément de justice par devant ledit Roberto de Torrecha. — **Alcira, 9 avril 1280.**

Reg. 42, f° 248.

**776.** — Pierre III mande à tous ses fidèles Juifs de l'aljama de Saragosse de faire choix, sur l'avis des vingt-cinq conseillers ou de la majo-

rité de la communauté, de trois Juifs réputés idoines, qui seront chargés des fonctions de juges de la juiverie pendant cinq ans. — **Alcira, 11 avril 1280.**

Reg. 44, f° 177 v°.

**777.** — Pedro III donne quittance à tous les Juifs des aljamas de Girone et de Besalú des tributs exigibles depuis le mois de janvier 1267 jusqu'au présent jour, et qu'ils ont payés au baile Jucef Ravaylla. — **Même date.**

Reg. 46, f° 37.

**778.** — Pedro III reconnaît devoir, après règlement de comptes, à l'aljama des Juifs de Valence 6.500 sous réaux. — **Alcira, 16 avril 1280.**

Reg. 46, f° 37 v°.

**779.** — Pedro III confie à son fidèle juge Arnaldo Taverner le règlement du procès pendant entre Mosse Sillador, Juif de Calatayud, et Jucef Halbau au sujet de certaines successions que le premier réclame au second. — **Alcira, 17 avril 1280.**

Reg. 48, f° 2.

**780.** — Pedro III fait savoir à son fidèle baile de Saragosse que, bien qu'il lui ait mandé de contraindre les Juifs exempts de Saragosse à contribuer avec leur communauté à toutes les dépenses municipales, il ne convient pas d'infliger de contrainte de ce chef aux fils de feu Bahiel Alfaquim et d'Alaçar Abinayar. — **Alcira, 26 avril 1280.**

Reg. 48, f° 6.

**781.** — Pedro III réclame un subside convenable à ses fidèles de l'aljama des Juifs de Valence pour faire face aux énormes dépenses de guerre qu'il doit assumer en raison des services prêtés par Corats Fuxon et d'autres nobles de Catalogne. — **Alcira, 28 avril 1280.**

Semblables mandements aux aljamas de Játiva, Murviedro, Morella, Segorbe, Onda, et aux Juifs d'Alcira, Burriana, Castellón, Gandia.

Reg. 48, f° 7 v°.

**782.** — Pedro III mande à tous ses fonctionnaires de guider Abraphim Avinxapruth et ses trois fils Salamon, Açach, Çaçon, qu'il a mandés par devers lui en vue du règlement de certaines affaires royales. — **Alcira, 3 mai 1280.**

Reg. 48, f° 10.

**783.** — Pedro III mande aux quatre Juifs ci-dessus de se rendre auprès d'A. de Peralada et de lui révéler tout ce qu'ils peuvent connaître d'avantageux pour les intérêts du roi; il leur promet toute sécurité et une rémunération suffisante. — **Même date.**

Reg. 48, f° 10.

**784.** — Pedro III mande aux secrétaires et à l'aljama des Juifs de la ville et collecte de Barcelone de retenir sur leur prochain tribut la créance de 1.000 sous barcelonais et celle de 200 morabotins d'or qu'ils n'ont pu percevoir, ainsi qu'ils y avaient été autorisés par assignation royale, sur les revenus du val de Pego et d'Alfandeque. — **Valence, 12 mai 1280.**

Reg. 46, f° 39.

**785.** — Pedro III au viguier, au baile et aux prud'hommes de Tortose; Romero de Castellet, chevalier, s'est engagé sous caution idoine à l'égard du juge royal à faire droit à Mosse Escandaran, Juif de Barcelone, pour la plainte portée par ce dernier contre lui; Mosse avait obtenu du roi l'autorisation d'infliger des prises aux habitants de Tortose; mais le roi est revenu ensuite sur cette autorisation en prescrivant audit Mosse de suspendre ses prises jusqu'au règlement de l'affaire pendante; néanmoins, le roi a appris que les viguier, baile et prud'hommes procèdent contre Romero en lui refusant l'entrée de Tortose; il mande donc à ces fonctionnaires et notables de permettre audit Romero d'entrer et séjourner dans la ville pendant toute la durée des débats, de veiller à la sécurité de sa personne et de ses biens; s'il en arrivait autrement, le roi autoriserait Mosse à faire des prises sur les habitants de Tortose. — **Espinella, 17 mai 1280.**

Reg. 48, f° 23 v°.

**786.** — Pedro III voulant accéder à la requête de son fils Jaime P. qui désire acheter un cheval à P. de Sasala, de Tarrega, mande à Mosse Revaya d'inviter les Juifs Jucef Almocacil de Vilagrasa, et Salamon de Tarrega de souscrire, à l'ordre du roi, vis-à-vis de Sasala une obligation de 2.200 sous barcelonais représentant le prix du cheval. — **Au siège de Balaguer, 9 juin 1280.**

Reg. 48, f° 40 v°.

**787.** — Pedro III mande à ses fidèles viguier et baile de Barcelone de contraindre les débiteurs des Juifs et leurs répondants à s'acquitter de leurs obligations, capital et intérêt, nonobstant la criée de prohibition faite en sens contraire par le juge royal Jimeno P. de Salanova et quelques autres fonctionnaires. — **Au siège de Balaguer, 21 juin 1280.**

Semblables mandements en faveur des Juifs de Tortose, de Monzón Alagón. Montelus, El Frago, Téruel, Borja, Fraga.

Reg. 48, f° 48.

(*A suivre.*)

JEAN RÉGNÉ.

# L'UNIVERSITÉ ISRAÉLITE DE NICE

## DE 1785 A 1803

La communauté israélite de Nice possède dans ses Archives le registre des délibérations de son Conseil d'Administration allant du 11 septembre 1785 au 24 messidor, an X. Ce volume, parfaitement conservé, est tout entier écrit en langue italienne de la main de Léon-Ange Sahadun, d'abord secrétaire et plus tard aussi ministre officiant de la Communauté. Avec les renseignements que nous y puisons, ainsi que dans quelques autres pièces de nos Archives, nous pouvons retracer les principaux événements de l'histoire intérieure de « l'Université juive de Nice » à cette époque.

Comme on s'y attend, ce sont des discussions soulevées par l'élection des membres du Conseil qui remplissent souvent les procès-verbaux de notre registre. Tantôt c'est un notable qui invoque mille prétextes pour demander la radiation de son nom de la liste des éligibles, tantôt c'est un groupe de mécontents qui poursuit l'annulation d'un scrutin. Mais ces dissentiments n'eurent jamais de conséquences graves et ne troublèrent que momentanément la bonne harmonie de la communauté.

Le Conseil portait en hébreu le titre de « Maamad » et était composé de sept membres : deux *massari*, deux *deputati*, un trésorier et deux simples conseillers. Les massari sont parfois désignés aussi par le nom hébreu de « Parnassim ». Le Conseil avait l'administration intérieure de l'Université et était chargé de la perception des impôts dus par les Juifs au gouvernement.

En 1785, le rabbin en fonctions s'appelait Elie-Salvador Margalid. Il exerçait son ministère à Nice depuis au moins dix ans, car, à cette date, l'engagement décennal qui le liait à la Kéhila venait à expiration. Le Conseil lui renouvela, d'ailleurs, son mandat, dans la séance du 29 novembre 1785, pour une période de dix ans. Le

traitement du rabbin était de 50 louis par an, une indemnité de logement, ne pouvant en aucun cas dépasser 4 louis, enfin la fourniture gratuite des maççot pour lui et sa famille.

Le contrat de 1785 est intéressant parce qu'il définit très nettement, non seulement la situation matérielle, mais encore le rôle et les fonctions d'un rabbin à la fin du XVIIIe siècle. Margalid était tout d'abord « Moreh », interprète et docteur de la Loi, tranchant souverainement les difficultés d'ordre religieux. Il était, en second lieu, prédicateur. A toutes les fêtes il était tenu de prononcer une homélie (Deracha). — Un membre du Conseil voulait même exiger de lui tous les mois un discours sur un sujet moral, mais cette proposition n'eut pas de suites. — Il était, en outre, obligé de faire une conférence (Limoud) tous les soirs au Temple, après la prière de « Min'ha ». Toutefois, en hiver, il était autorisé à la faire à son domicile privé, après le dîner. De même, on exigeait de lui un « Limoud » à l'occasion d'une circoncision dans la maison de l'accouchée. Il était obligé de faire réciter les dernières confessions aux agonisants, « sans être requis pour cela ». Tous les soirs il expliquait le commentaire de Rachi aux enfants les plus instruits. Ces leçons étaient gratuites pour les pauvres ; les autres devaient au rabbin une rétribution de 3 francs par mois. Le dimanche et le jeudi il inspectait l'école, qui était dirigée par un instituteur.

Margalid remplissait ses multiples fonctions à la satisfaction de tous. C'était un homme dévoué et conciliant s'efforçant, en toutes circonstances, de maintenir l'union dans sa communauté et de développer parmi ses membres la connaissance de la Loi. On lit, dans un procès-verbal du 18 octobre 1786, que les massiers « comprennent, suivant les paroles persuasives du rabbin, qu'ils ont le devoir de mettre fin au conflit qui les divise ». Et dans un autre, datant du lendemain de la mort du pasteur, « qu'il a formé de nombreux Chachamim ».

Cette mort survint le 28 mai 1787 [1]. Margalid fut inhumé le lendemain au cimetière actuel de la communauté, créé vers cette époque. Sa tombe en est une des plus anciennes [2].

La veille de sa mort, le rabbin, sentant sa fin proche, avait convoqué à son chevet le Conseil ainsi que les principaux membres

1. Et non pas en 1773, comme l'a écrit M. Moïse Schwab dans *L'Univers israélite* du 23 février 1910.

2. Elle est aujourd'hui encore entourée d'un profond respect. C'est devant elle qu'est célébré chaque année, les veilles de Roch-Hachana et de Kippour, un service funèbre pour le repos de l'âme des morts de la communauté de Nice. Elle a été restaurée en 1876 par les soins du Comité de Bienfaisance.

du Kahal pour leur demander de veiller sur sa mémoire et de la défendre contre toute attaque et principalement contre un adversaire « ayant abandonné sa femme dans le pays de Pologne ». Il leur recommanda également sa veuve, dont l'avenir le remplissait d'inquiétudes. Et l'assistance, fortement impressionnée par les exhortations du moribond, s'engagea à tenir pour sacrées ses dernières volontés.

En effet, le 3 juin suivant, le Conseil vota les résolutions suivantes :

1° Toute personne portant atteinte à la réputation du pasteur défunt sera frappée *ipso facto* de la peine du hérem (interdit);

2° Pour perpétuer sa mémoire, une prière (Achkaba) sera récitée le jour anniversaire de sa mort et le soir de Kal Nidré[1];

3° Sa veuve sera entourée des mêmes égards qu'on lui témoignait du vivant de son époux ;

4° Elle jouira pendant trois ans d'une pension annuelle de 25 louis.

Cette pension lui fut renouvelée dans la séance du 5 septembre 1792 et portée à 32 louis, « pour lui permettre de constituer une petite dot à sa fille ».

Le rabbin Abraham Cohen succéda par intérim à Margalid à la tête de l'Université. Mais il ne remplit pas longtemps son ministère. Dès le lendemain du Kippour suivant, il dut quitter Nice, après avoir reçu une indemnité globale de 25 louis, plus 3 louis pour ses frais de voyage.

Il fut remplacé par le rabbin Jehouda-Raphaël Israël, originaire de Livourne, nommé par décision du Conseil, en date du 9 septembre 1787. Son traitement était de 25 louis par an, une indemnité de logement de 4 louis, enfin les pains azymes pour lui et sa famille. L'installation de ce nouveau pasteur fut précédée de difficultés. Dès le lendemain de son élection, le bruit se répandit en effet qu'on avait fait choix d'un homme malade et impotent. Et le Conseil ne parla de rien moins que de poursuivre l'annulation de l'engagement pour six ans qu'il avait signé au rabbin. Mais celui-ci protesta et appuya sa protestation d'un certificat du médecin Bondi attestant que « le rabbin avait bien été malade et souffrant des jambes, mais était à présent complètement guéri ». Et le Conseil s'inclina. Cette contestation réglée, le rabbin en souleva une autre en exigeant, avant de se mettre en route, une indemnité de déplacement et « bien que cette charge ne fut pas prévue dans le

1. C'est ce qui se fait encore aujourd'hui.

contrat », le Conseil, se conformant aux usages établis, lui accorda la somme de 150 francs.

Le rabbin Israël prit possession de son nouveau poste le 1er Ab. 1788 et se révéla, dès la première heure, comme un esprit indépendant et un caractère énergique. Il était de tradition alors au Temple de Nice d'annoncer la néoménie d'Ab d'une voix lugubre et d'adopter pour la récitation des Haphtarot des trois semaines une mélodie de deuil. Le rabbin s'éleva contre cette coutume condamnée, suivant lui, par de hautes autorités religieuses et troublant la quiétude du sabbat. L'office sabbatique des trois semaines, dit-il, ne doit se distinguer en rien de l'office des autres sabbats. Il demanda également la suppression de la traduction espagnole qu'on avait l'habitude d'intercaler verset par verset dans les Haphtarot du « Hazon » (Isaïe, I) et de « Od Hanob' (Isaïe, x, 32 et 19). Ces petites réformes ne furent pas du goût de tous, mais, soutenu par le Conseil, le rabbin finit par les imposer (19 août 1789).

Jehouda-Raphaël Israël mourut en 1808, à l'âge de soixante-dix ans. Sur sa tombe, ainsi que dans la « Aschkaba » récité chaque année pour le repos de son âme, son nom est suivi de l'épithète : המדוכה ביסורים « perclus de douleurs ». C'est, écrit M. Moïse Schwab, l'indice, selon le Talmud et le Midrach, de la béatitude céleste. Il est l'auteur d'un petit ouvrage de morale, intitulé שומר מוסר, imprimé à Livourne en 1796.

Sous l'influence des idées régnantes, il se produisit à cette époque chez les Israélites du centre de l'Europe un mouvement tendant à rendre les mœurs plus simples et plus austères. Le Conseil de l'Université de Nice, suivant l'exemple donné par d'autres administrations juives, publia une ordonnance draconienne contre le luxe et les dépenses exagérées. Les toilettes des femmes et des jeunes filles, leurs bijoux, leur coiffure et jusqu'à leurs épingles à chapeaux y sont sévèrement réglementés. Interdiction radicale de toutes réceptions et fêtes pouvant donner lieu à des frais importants. A l'occasion d'une naissance, de fiançailles ou d'un mariage, il n'est plus permis d'offrir aux invités que quelques gâteaux secs ou biscuits, et encore est-il formellement recommandé aux membres de la communauté de ne prendre qu'un seul de ces gâteaux. Un règlement spécial concernant le *Hatan Tora* et le *Hatan Béréchit* montre que les festins qu'ils pouvaient offrir étaient tout aussi frustes. Les principaux membres du Kahal venaient les chercher à leur maison pour les accompagner au Temple, et on les ramenait également en cortège à leur domicile, après la cérémonie religieuse.

A plusieurs reprises le Conseil eut à s'occuper du « vieux cime-

tière, situé, disent les procès-verbaux, au bas du vieux Château » et contigu au cimetière des sœurs François de Salles. L'emplacement correspond à la rue Ségurane actuelle. Il semble que l'Université dut l'abandonner en 1783 ou 1784 et reçut en échange le cimetière actuel du Château. En 1786, un éboulement de la colline détruisit un mur du vieux cimetière, ainsi que plusieurs stèles funéraires. Pour réparer les dégâts causés sur les tombes, le Conseil adressa un appel à la générosité des fidèles. Mais pour relever le mur, il fallait l'autorisation des sœurs de Saint-Bernard et, en cas de refus, de l'archevêque. Les démarches n'aboutirent ni d'un côté ni de l'autre. On s'adressa alors au gouvernement de Turin sans plus de succès. Quelque temps après, le Conseil eut recours à un nouveau moyen. Il chargea un de ses membres, Jacob Trèves, de passage à Turin, d'obtenir du gouvernement la permission d'acheter le vieux cimetière. L'affaire traîna en longueur et échoua finalement. Cependant, en 1788, l'Université reçut l'ordre d'exhumer les cadavres et de les transporter au nouveau cimetière. L'émotion fut grande. Comme il ne pouvait plus être question d'acheter l'ancien champ de repos pour le compte de la Communauté, on décida de charger un acquéreur fictif de s'en rendre propriétaire, avec les deniers du Conseil, pour son propre compte sous le prétexte d'y élever une fabrique d'huile. Un nommé Lopez entreprit l'affaire, mais elle n'eut aucun succès. Il est probable que beaucoup de corps furent transportés au nouveau cimetière. En tout cas, il y existe, aujourd'hui encore, de nombreuses dalles funéraires antérieures à sa création.

Voici maintenant un résumé des principales délibérations de notre registre :

14 février 1787. Sur la proposition de Ventura et Uziel Marchis, le Conseil envoie une protestation au Sénat contre la décision d'un juge obligeant les Juifs, en cas de contestations entre eux, de prêter serment à genoux et le chapeau à la main [1].

2 octobre 1785. On donne quinze jours à la fille de Joseph C... qui menait une vie de débauche pour se corriger. Dans le cas contraire, on agira énergiquement afin de ne pas laisser au milieu de nous des gens de mauvaise vie.

8 janvier 1786. Abraham Zimra, ministre officiant, est nommé également instituteur pour neuf ans. Pour les deux fonctions, son traitement est de 360 francs par an. L'instruction était gratuite pour les pauvres seulement. Les heures de classe sont ainsi fixées : De

1. A la suite de cette intervention, le Sénat les autorise à se tenir debout, la tête couverte, selon les rits de leur religion. (Arch. départ. B. 26.)

Souccot à Péçah, de neuf heures à midi et de une heure à quatre heures : de Péçah à Souccot, de huit heures à midi et de deux heures à cinq heures.

8 septembre 1788. Le rabbin Israël se plaint de ne pouvoir suffire à ses besoins avec les 25 louis stipulés par le contrat. On l'augmente de 8 louis, attendu qu'il est impossible de trouver un pasteur capable à un prix inférieur.

18 février 1789. On se plaint du bruit fait au temple à l'occasion de la naissance d'une fille, ainsi que des cris de « Kabod » adressés aux personnes appelées au Sepher et de « Hazak » quand elles en reviennent. « Il est impossible de supprimer cet usage, mais une ordonnance affichée à l'intérieur du temple invitera les fidèles à modérer leurs congratulations. »

11 septembre 1789. Interdiction de nommer dans le Michébérach un grand nombre de personnes, ce qui allonge les offices et est un ennui pour le Kahal. Il faut englober tout le monde dans la formule de לחיי כל הקהל הקדוש. A titre exceptionnel, il est permis cependant de nommer les personnes célébrant une fête de famille, les malades et les voyageurs.

5 septembre 1790. Institution de deux troncs au temple ; l'un pour le Mohar (dot) des jeunes filles pauvres : l'autre pour les rabbins de la Palestine.

22 juillet 1791. Le Conseil adresse un avertissement sévère à ceux qui « profanent l'honneur du Culte Céleste », et menace de contraventions les perturbateurs de l'office divin, quel que soit leur rang. En outre, le Mahamad prévient, pour le bien public, que la caisse se trouvant pauvre ne peut plus suffire aux dépenses et, comme on est la veille des fêtes, qu'il est nécessaire de fournir des bougies, l'huile et de quoi payer les employés. Par conséquent, tous les intéressés sont priés de verser leurs cotisations et offrandes. Quant aux *Miçwot* vendus le samedi, désormais il faudra les régler semaine par semaine, faute de quoi tout nouvel honneur religieux sera refusé. « On doit s'empresser de faire honneur à un engagement pris devant Dieu. »

2 octobre 1797. On décide, attendu qu'il s'agit d'un service public, de prélever sur l'argent de la « Zedaka » les sommes nécessaires pour payer les gardiens des boutiques de service de nuit et de jour [1].

Nous avons de parti-pris négligé de relever dans ce travail les discussions ayant un caractère personnel qui remplissent parfois les

1. Il en résulte que le Conseil entretenait une police dans le quartier juif pour protéger les biens de ses administrés.

procès-verbaux de notre registre, ainsi que les délibérations ayant pour but de mettre fin à des contestations très fréquentes entre fidèles au sujet de places au temple ou d'honneurs religieux.

JULES BAUER.

---

*Inventaire des contrats et documents appartenant au « Kahal Kadoch de Nice » remis à M. Joseph Vita Moïse, Parnass-Président, le 21 septembre 1783.*

Nº 1. Decreto per la separazione della case del ghetto con muniz^ne ai consoli della citta comparire dav. il Senato.

Nº 2. Decreto del Senato acciouche l'Universita ne sia risponsabile.

Nº 3. 1 Supplica di Leon Ange Sahadun, 17 ottobre 1779.
1 Contratto di Abram Zimra e Sahadun con il Kahal Kadoch, 25 mag. 1780.
1 Supplica dell' Hacham Margalid con decreto accordatoli aoumento del, 14 mag. 1780.
1 Decreto per l'aoumento di lugi 10 al H. Margalid.
1 Copia di lettera dell' Ill. S^r Conti Curti del, 25 feb. 1783.
1 Copia del Contratto d'imprestito di scudi 600 sig. Cauvin, 20 giugno 1783.
1 Lettera di S. E. il S^r M. Samarsano per la concessione del בית החיים, 28 febr. 1783.
1 Regolamento del 1738.
1 Supplica per ottenere la scuola, 7 nov. 1757.
1 Supplica e copia accestatoria per il ritiro delle famiglia nel ghetto.
1 Contratto con M. Muratori per il ב' החיים, 21 Agost. 1783.
1 Supplica per gli fitti della case e riduzione.
1 Divisione delle Tasse e posti della scuola con decreto, 13 feb. 1733.
1 Supplica graziato per servisi delle Baglie, 21 Ag. 1732.
1 Supplica per la visita delle case.
1 Supplica per potere sortire la settima santa, 23 marz. 1750.
1 Privilegi del 19 Ag^to 1738.
1 Supplica per fare Mazzod nella settima santa, 11 marz. 1750.
1 Cont. cor^e del Signor Lattès per ottonere privilegi, 3 mag. 1750.
1 Privilegi di 24 nov. 1676.
1 Conti entrata e sortita della scuola nel Gabaiud delli SS^o Abraham Moise, David Cohen e Moise Avigdor nell' anni 1780-81-82.
1 Ricevuta del Tasse Reggio, 15 feb. 1782.
1 Conto del J. Mirando per il Talmud Tora 1780 come Gaba di quella cassetta.
1 Contratto di Zimra e Sahadun, 25 mag. 1779.
1 Contratto dell. Hacham Margalid, 3 ottobre 1785.

---

# LES MANUSCRITS DU CONSISTOIRE ISRAÉLITE
## DE PARIS
## PROVENANT DE LA GUENIZA DU CAIRE

(SUITE [1])

197. Fragm. de prière particulière sur parchemin. 1 morceau in-4°, coupé du bas.

198. Prières et explication de diverses parties du Rituel ; une pour le jeûne de fin Eloul ; justification des récitations de Ps. ; cérémonie de sortie du Séfer. Écrit. orientale. ff. 20, 60, 98 à fin. 4 ff. in-8°.

199. Prière particulière, בקשה נאה, en prose rimée, comprenant 22 strophes qui commencent chacune par l'une des lettres de l'alphabet, composées au Yémen en (5)581 (= 1821). La dernière strophe (un ת *bis*) contient le nom de l'auteur : יצחק ילוד יפת. Elle est suivie (fol. 6) du livre mystique מקור מים חיים (source d'eau vive), par Hayyim העזרי, inachevé. La 1re moitié en grande écrit. rabbin. ; le reste en petite écrit. 10 ff. in-16°.

200. Prière du même genre. Au-dessous du mot בקשה, on lit l'indication סי' סעדיה, sans que l'on sache si c'est le nom de l'auteur, ou du possesseur. 1 f. in-12°, délabré.

201. Fragm. de prière analogue, en aussi mauvais état. 1 f. in-8°.

202. Morceau des prières de pénitence. Écrit. orientale. 1 f. in-4°, troué et déchiré.

203. Invocation dite בקשה של ר' ישמעאל. Écrit. africaine. 2 ff. gr. in-8°, déchirés du bas.

204-5. Invocation en arabe, avec centons bibliques, en prose rimée. Refrain : פ"ז מולכי. Le premier f. in-4°, endommagé sur les côtés. Le 2e fo délabré et troué.

207. Piout pour l'office du matin de Pentecôte. 1 très longue col.

208. Piout qui semble se référer à la fin du Schemoné-Esré, à en juger d'après le dernier vers paraphrasant le שלום. 1 f. in-4°.

1. Voyez *Revue des Études juives*, t. LXII, p. 107 et 267, et t. LXIII, p. 100.

209. Élégie qui paraît faire allusion à un fait historique survenu au mois de Heschwan dans la ville d'Ascalon. 2 ff. in-12°, abîmés.

210. Extrait des Ps., LV-LXXXVI et CXLI-CXLVIII. Écrit. afric. 2 ff. in-24°.

211. Invocation liturgique, composée de centons bibliques. Écrit. carrée espagnole. Au v° un texte en lettres arabes. 1 f. in-f°.

212. Fragm. de prière ; copie commencée (4 lignes). 1 f. in-24°.

213. Série de versets tirée d'un Rituel, suivie d'un Piout מי כמוך, pour le Sabbat Hanoucca. 1 f. in-4°, endommagé.

214. Élégie de confession וידוי, en prose rimée. Écrit. rabbin. 1 f. in-16°.

215. Confession de fautes en commun. Cite le *Moré Neboukhim* de Maïmonide. Écrit. afric. 1 f. in-12°.

216. Invocation en prose rimée, peut-être une סליחה. 1 f. in-8°, délabré.

217. Enumération d'avis liturgiques de R. Yehouda, R. Assé et R. Eliézer. Puis un poème liturgique, avec répons כאן יבטינא, le tout en arabe. Écrit. africaine. 2 ff. en col., troués.

218. Bénédiction de la rosée טל, pour le premier jour de la fête de Pâque. Écrit. rabbin. primitive, carré à peine déformé. 1 f. in-4°, troué.

219. Morceau de liturgie en centons bibliques. 1 f. in-16°.

220. Rituel de jeûnes ; élégies et confession. Écrit. rabbin. 2 ff. in-8°.

221. Commencement d'une copie des Ps. par Misraïm Jacob Asriel, contenant le titre et l'invocation initiale יהי רצון. 1 f. in-8°.

222. Méditations en arabe pour le Nouvel An. 9 fragm. abîmés, in-12°.

223. Les 2 prières בריך שמיה (ci-dessus n° 189) et le מודים דרבנן. 1 f. in-fol.

224. Les 7 bénédictions du mariage. 1 f. rectangulaire.

225. Liturgie pour fiançailles. Écrit. carrée. 2 ff. in-16°.

226. Prière de l'opérateur d'une circoncision. 2 ff. in-16°.

227. *Kiddousch* et bénédiction du repas pour le vendredi soir, avec minutieuses indications en arabe. 2 ff. in-4°, grande écrit. carrée.

228. Prière pour les couches. Écrit. rabbin. orientale. 2 ff. in-16°.

229. Bénédiction de fiançailles par R. Menahem. 1 f. in-8°, trou.

230. Rituel pour la cérémonie de la circoncision. 2 ff. in-4°, endommagés.

231. Fragment de rituel relatif au repas. Indications arabes. 1 f. in-8°, coupé du haut.

232. Invocation en arabe pour le jeûne du 10 Tébet. 1 f. in-8°.

233. Version arabe du Rituel journalier, depuis ויברך דוד, jusqu'à la fin de la 2e bénédiction אהבה רבה. Écrit. rabbin. orientale. 7 ff. in-8°.

234. Traduction arabe des versets bibliques, פסוקי דזמרה. Rubriques en hébreu, caractères carrés. Le reste en écrit. afric. 2 ff. in-8°.

235. Le נשמה texte hébreu, avec version arabe entre chaque strophe. Titre en tête הלל ערבי ועברית. Ecrit. afric. 1 f. in-4°.

236. Version arabe (seule) du même texte et du ישתבח. C'est la dernière page d'un volume, comme l'indique la mention תם ונשלם. Au-dessous, la date התריון le 28 Schebat 5572 (1812), 1227 de l'Hégire. 1 f. in-4°.

237. פסוקי דזמרה en arabe, avec passages en hébreu.

238. Page du Rituel pour la fête des Tabernacles, en arabe. 1 f. in-4°.
239. Prières תחנות pour les femmes, avec nombreuses indications en italien. Calligraphie en caractères carrés et vocalisés. 8 ff. in-16.
240. Fragments d'une série de versets bibliques. 1 f. in-4°, déchiré du haut.
241. Fragment d'un rituel en espagnol, caractères latins jaunis (publié par le R. P. Fidel Fita : *Boletin de la R. Academia de historia*, Madrid, janv. 1900). 6 ff. in-8°.
242. Vœux de bonheur pour fiançailles. Bande oblongue de parchemin.
243. Morceau d'un recueil de Haftarot (Jérémie, VIII ; Ézéchiel, XXXVII, etc.) sur parchemin. fol., à 3 col.
244. Introduction mystique au cérémonial de la soirée de Pâque. Écrit. carrée calligraphiée. 2 ff. in-8°.
245. Kiddousch du soir de Pâque, avec développements. 1 f. in-8°, déchiré.
246. Haggada en arabe. Écrit. africaine. Rubriques en hébreu et caract. carrés. 2 ff. gr. in-8°, abîmés du haut.
247. Morceau de la Haggada. Même écrit. 1 f. in-8°, écorné.
248. Haggada complète. Indications en arabe. 19 ff. in-16°, dont le 1er blanc.
249. *Id.*, suivie d'un commencement de traduction arabe. 18 ff. in-8°.
250. *Id.*, Kiddousch en hébreu et en lettres carrées. Puis version arabe du même rituel en écrit. africaine. 1 très longue colonne fol.
251. Indicateur abrégé du même cérémonial. 1 f. petit in-4°, écorné.
252. Haggada, commencement ; variantes. 2 ff. in-8°, déchiquetés.
253. *Id.*, morceau du milieu. Rubriques en rouge. 2 ff. in-12°, larges trous.
254. *Id.*, *id.*, inachevé au milieu. 2 ff. in-24°.
255. *Id.* Finale de la première partie. Écrit. orientale. 1 f. in-4°, troué.
256. *Id.*, commencement. 4 ff. in-24°, dont le 1er déchiré. Le tout est troué.
257. *Id.*, morceau de la première partie. 1 f. in-4°, abîmé.
258. *Id.*, texte et version arabe (לשון וערבי, *sic*). Écrit. afric. 1 f. in-4°.
259. *Id.*, *id.* L'hébreu est en caractères carrés ; le reste en écrit. afric. C'est le 2e feuillet qui subsiste.
260. *Id.*, texte hébreu. Ecrit. africaine. 4 ff. petit in-4°.
261. *Id.*, texte et traduction alternant. Même écrit. 2 ff. gr. in-8°.
262. Indicateur abrégé en arabe de la seconde partie du même cérémonial, après le repas. Écrit. orientale. 1 f. in-4°.
263. Morceau de la Haggada en arabe. Écrit. africaine. 1 f. in-4°.
264. *Id.*, en hébreu. Écrit. rabbin. primitive. 1 f. in-16°.
265. Seconde partie du même cérémonial. Indications en arabe. 1 f. in 4°, déchiré.
266. Final de la première partie. Indication en arabe. 2 ff. in-16°, troués.
267. Morceau de la première partie. Écrit. carrée. 2 ff. in-12°.
268. *Id.*, *id.*, (2e p. inachevée), même écrit. 1 f. petit in-4°, coupé du haut et de côté.
269. Morceau du commencement de la Haggada, en arabe. 1 f. gr. in-8°, déchiré.
270. *Id.*, texte et version arabe alternant. 2 ff. in-8°, en mauvais état.

271. Diverses prières particulières, dont la seconde est de R. Eliézer de Worms, בקשה לר' אלעזר מגרמישא. 1 f. in-4°, écorné.

272. Prière de R. Salomon b. Gabirol (אבאן גבירול, *sic*). 1 f. in-4°, écorné du haut.

273. Morceau de prière particulière. Longue colonne fol., blanche au v°.

274. Prière de Salomon ibn Al-Tabban (אלטאבן). Ecrit. rabbinique orientale. 1 longue colonne in-fol.

275. Autre prière particulière, dont le commencement manque. Fin en blanc. Même écrit. 2 ff. in-8°.

276. Prière pour le repos de l'âme. Écrit. rabbin. 2 ff. petit in-4°.

277. Prières à tendances mystiques. Même écrit., signée : Eléazar b. Moïse Cohen, l'an 5214 de la création ou 1765 des Contrats (= 1454). 2 ff. in-4°.

278. Morceau d'invocation en prose rimée. Écrit. rabbin. 1 f. in-12°.

279. Prière (ודוי) ; belle écrit. carrée. 2 ff. in-16°, dont 1 blanc.

280. Petite invocation, signée : Méir Eliakim b. Hayyim Eliakim. Au v° courte prière de Salomon b. Gabirol : שחר אבקשך. 1 f. in-24°.

281. Prière en prose rimée, avec refrain initial, יה שמע אביונך. 1 f. in-8°.

282. Invocations se référant à la ruine de Jérusalem. Écrit. africaine. 1 f. in-8°.

283. Petites prières supplémentaires du Rituel ordinaire. Écrit. africaine : rubriques en lettres carrées. 8 ff. in-24°.

284. Série de versets additionnels aux prières de pénitence. 1 f. in-16° et 1 fragment.

285. Prière de pénitence. Petite écrit. rabbin. 1 f. in-24°.

286. Recueil de courtes prières, dont une pour chaque jour de la semaine. 1 f. in-24°, v° en blanc.

287. Formulaire d'invocations pour circonstances diverses. 2 ff.

288-290. Invocations analogues en arabe. 1 f. in-8° pour chaque jour.

291. *Id.* Écrit. africaine ancienne. 2 ff. in-8°.

292. *Id.* Écrit. carrée. 2 ff. in-12°, très écornés.

293. *Id.* Écrit. africaine. Rubriques צמאד en encre rouge. 1 f. in-4°, coupé du haut.

294. *Id.* Écrit africaine. 2 ff. in-8°.

295. Final d'invocations (en hébreu). Même écrit. 1 f.

296. *Id.* Écrit. rabbin. orientale. 2 ff. in-8°, en mauvais état.

297. Fragment analogue. Même écrit. 1 morceau in-24°.

298. Fin d'un recueil d'invocations en prose rimée. Ecrit. africaine. En tête de la page : Si(gnor) Elie b. Abraham. 1 f. in-4° sur carte.

299. Schemoné Esré du samedi matin. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-8°, troué et rogné.

300. Paraphrase des bénédictions du מעריב. Même écrit., texte vocalisé. 1 f. in-4°, déchiré.

301. Moussaf de la fête des Tabernacles. 1 f. in-4°, déchiqueté.

302. Lectures liturgiques du Pentateuque pour la fête des Tabernacles. Belle écrit. carrée. Sur les 3 marges, notes explicatives. 2 ff. parchemin in-8° oblong.

B. 1. Règles de liturgie, en arabe, avec exemples de prières soit pour la néoménie, soit pour l'issue du Sabbat (Habdala), suivies d'indications pour la succession des mois et leur durée. Écrit. carrée espagnole. 2 ff. in-4°, déchirés du haut.

2. Indications de lectures religieuses à faire chaque jour de la semaine ; p. ex. le vendredi, lire la morale du ס' חרדים et des extraits transcrits du *Tour* חשן משפט. En tête : יוסף לחק, 4e section. Ecrit. africaine. 1 f. in-8°.

3. Commentaire homilétique sur la lecture du 1er jour de Pâque ; puis les dix questions posées par Alexandre le Grand aux savants du midi. 2 ff. in-12°.

4. Fragment de règles pour la liturgie privée. Écrit. rabbin. africaine. 1 morceau petit in-4°, déchiré du haut et de côté.

5. Règles de liturgie relatives à l'office du Kippour. Feuillets 102 et 105 d'un cahier. Écrit. rabbin. 2. ff. in-8°.

6. Explication de certaines lectures liturgiques. Fragment en mauvais état, paraît fort vieux. Écrit. carrée négligée. 1 f. in-4°.

7. Instructions pour l'ordre des prières. Écrit. rabbin. ; rubriques en grandes lettres carrées. 1 f. in-12°, trous.

8. Recueil d'usages, ס' לקוטים. Même écrit. 1 f. in-12°.

9. Recommandations pour les jeûnes et abstinences au commencement du mois d'Ab. Au r° du 3e feuillet, la signature יצחק צהלל. Ecrit. orientale. Le dernier feuillet, comprenant 4 extraits du Rituel, est écrit en lettres carrées. 4 ff in-16°, endommagés.

10. Règles de liturgie. Papier jauni, à peine lisible. 1 f. in-16°.

11. Sommaire de Rituel. Écrit. carrée négligée. 1 f. in-8°, déchiré.

12. Commentaires sur des questions de jurisprudence civile, avec remarques de Raschi et d'autres. Petite écrit. africaine. 2 ff., déchirés sur les côtés de haut en bas.

13. Règles et sommaires de Rituel. Même écriture. 4 ff. in-4°, en mauvais état.

14. Sommaire de Rituel, avec indications pour l'Omer, en arabe. Écriture carrée. 2 ff. troués et déchirés du bas.

15. Fragment de sommaire analogue. 2 morceaux délabrés.

16. Fragment de version arabe du Rituel. Même écriture. 1 f. in-24.

17. Indications pour la lecture hebdomadaire du Pentateuque. 1 f. in-32, parchemin.

18. *Id.*, pour la lecture des jours de fête. Écriture carrée. 1 f. in-4°. délabré.

19. Sectionnement de la lecture officielle du Pentateuque. 1 f. gr. in 4°, abîmé.

20. Avis pour l'introduction à la prière quotidienne. 1 f. in-8°.

21. Fragment intéressant l'histoire du Rituel. Écriture carrée. 1 f. in-24.
22. Règles de préséance pour la lecture de la Loi. En tête הל' קריאת התורה avec בית יוסף. Écriture orientale. 2 ff. en colonnes.
23. De la rédaction du Pentateuque. 2 ff. in-8°, écornés, dont un blanc.
24. Prescriptions pour la tenue du grand-prêtre au Temple, en arabe. Caractères rabbiniques. 1 f. in-fol., dont toute la moitié latérale manque.
25. Paraphrase en arabe d'un passage du Hallel (Ps., cxvii). 1 f. in-4°, déchiré.
26. Explication pour le Kiddousch du Sabbat et des autres jours de fête, ainsi que du Rituel. Écriture rabbinique. 2 ff. in-4°.
27. Développements homilétiques relatifs à la circoncision. 2 col., en lambeaux.
28. Fragment de comment. pour le cérémonial du jour du Kippour. 1 f.
29. Extraits du *Tour*, אורח חיים, relatifs à la liturgie. 4 ff. in-4°, déchiquetés.
30. Indications rituelles pour fêtes et demi-fêtes. Écrit. orientale. 4 ff. in 4°, abîmés.
31. Homélies synagogales à tendances mystiques. Écrit. africaine. 2 ff. in-8°.
32. Préface d'une publication projetée d'un Rituel סדר היום par un certain Isaac Baroukh. Écriture orientale. 1 f. in-4°, troué.
33. Règles de liturgie, fin du ch. i, et ch. ii (inachevé). Écriture carrée espagnole. 2 ff. in-4°.
34. Règles pour la sonnerie du Schofar. 2 ff. in-4°, déchirés.
35. Instructions pour les premières prières du matin. Écriture rabbinique primitive. 1 f. petit in-fol., déchiqueté.
36. Réflexions cabbalistiques pour la mise du Talit et des Tefillin. En tête : מסכת תקון התפילין. Écriture orientale. 1 f. in-8°.
37. Commémoration des sacrifices, en prose rimée. Écrit. rabbin. 1 f. in-4°, parchemin.
38. Règles de préséance pour les appels à la Loi. Écrit. africaine. 1 f. in-4°.
39. Indications en arabe pour le Rituel des deux premiers jours de la fête des Tabernacles. Belle écriture carrée. 2 ff. in-4°.
40. Indications en arabe pour les petites bénédictions à réciter avant la consommation des aliments. Écriture carrée orientale. 2 ff. in-4°. — Le 2e f. (plus petit) est plus ancien.
41. *Idem*, en arabe. Au v°, formule chaldéenne d'une courte prière à dire avant d'agiter le Loulab. Même écriture. 1 f. in-4°, troué.
42. Sommaire de pièces à réciter aux jours de jeûne, avec imprécations contre Nabuchodonosor. Même écriture. 1 f. in-4°, troué.
43. Instructions en arabe pour les diverses cérémonies du Sabbat jusqu'à l'issue de la solennité. 2 ff. in-4°, très mutilés du haut.
44. *Idem* pour les jours de fêtes, avec extraits de l'*Amida* contenant de notables variantes. — Dans une prière en arabe, on remarque la

mention ואלגביר אלהמדאני ואלכל אלרומי. A la fin, le Kiddousch pour le soir de Pâque. Écriture carrée presque régulière. 2 ff. in-4°, nombreux trous.

45. Explications en arabe pour la sonnerie du Schofar. Ecriture orientale. 2 ff. in-4°, portant les n^os^ 36 et 37 d'un Rituel complet.

46. Traité liturgique, מגן אבות, dont le titre est en tête des pages. Dans les pages présentes il s'agit spécialement des conditions exigées pour les plantes et les fruits servant au faisceau du Loulab. Caractères rabbiniques. 8 ff. in-4°. Le v° du f. 4, au milieu d'une phrase, est resté blanc.

47. Tour, *Orah Hayyim*. Commentaires du Rituel, n^os^ 185 et 186 (différant des éditions), invoquant tour à tour l'autorité de Raschi, de Méir, de Rothembourg, du ריף, d'Aschéri, père de l'auteur (א"א), de ראבד son « frère », de R. Yehiel et des rabbins Isaïa et Jona, 1 f. in-folio. Écrit. rabbin. 1 f. in-fol. d'incunable.

48. Commentaire sur les prières en général. Même écriture. 1 f. in-4°.

49. ס' יחוד היחוד « livre de l'unification », enseignée par les détails de la liturgie ; préface achevée le vendredi 12 Adar I de l'an 5293 (1533) par Josef b. Isaac Donde. 1 f. in-4°, même écrit.

50. Sommaire des offices et lectures pour les jours de jeûne, ou de néoménies et de demi-fêtes. Écriture africaine. 2 ff. gr. in-8°, à 2 col.

51. Usages de deuil. Écriture carrée. 1 f. in-12.

52. Énumération des Haftarot à réciter après la lecture des 6 premières sections hebdomadaires du Pentateuque. Écriture africaine. 1 f. in-8°.

53. Énumération analogue, pour un égal nombre de sections correspondant aux 2 dernières du mois de Tamouz, et aux 4 du mois d'Ab. Écriture carrée sur parchemin. 1 f. in-16.

54. Indication des solennités secondaires, de joie ou de jeûne, avec référence aux lectures sabbatiques. 1 f. in-8°, parchemin troué.

55. Explication homilétique, en arabe, relative au second jour du Nouvel An. Écriture africaine. 2 ff. in-4°.

56 et 57. Versets tirés des Psaumes et prières en prose rimée, avec indications en arabe. Écriture carrée. 2 ff. in-4°, tachés. Le 1^er^ est jauni.

58. Explication mystique de la préparation au Sabbat. 6 ff. in-8°.

59. Explication homilétique, en arabe, pour le second jour de Soucot. Belle écriture carrée. ff. 121 et 126 d'un cahier de 6 ff.

60. Commentaire en arabe sur le Rituel. Longues citations accompagnées de la version arabe. Petite écriture carrée, pâlie. 18 ff. in-12, dont le 1^er^ est endommagé.

61. *Idem*, peu lisible. 2 ff. in-8°, le premier est mutilé.

62. Extrait du שבלי הלקט, se référant à des lectures erronées de la liturgie sabbatique. Écriture africaine. 2 ff. in-4°, dont un blanc.

63. Final des prières quotidiennes קדיש et אשרי avec indications en arabe. Belle écriture carrée vocalisée. 1 fragment.

64. Origine des bénédictions liturgiques. Écriture carrée orientale. 1 f. in-4°.

65. Explications, la plupart cabbalistiques, des cérémonies rituelles. Écriture africaine. 8 ff. (foliotés 12-19), in-fol., très longues colonnes.

C. 1. Poésies liturgiques, ou Pioutim, de Juda Halévi, Gabirol, etc. Belle écriture carrée vocalisée. Rubriques en gr. lettres. 6 ff. in-8°, oblongs en mauvais état, sur parchemin.

2. *Id.*, écriture africaine. En tête des 4 premiers ff., le titre גאוה ; en tête des 4 derniers ff., le titre ראשט [1], qui est aussi la dénomination de l'air (לחן) dès Pizmonim de la fin. 8 ff. in-24, numérotés 9-12 et 22-25.

3. *Id.*, partie détachée d'un fort recueil. 12 ff. in-12, numérotés 33-44.

4. *Id.*, indication de l'air arabe לחן pour chaque morceau. 8 ff. in-16, oblongs.

5. Élégies, סליחות, dont les unes sont de R. Haï Gaon. 2 ff. in-8°, le 2e mutilé.

6. Poème, dont une partie est à la mémoire de Moïse Maïmonide. 1 f. in-8°, coupé.

7-8. *Id.*, par Juda Halévi. Pizmonim, chants avec refrain. 2 ff. in-8°, légèrement différents.

9-11. *Id.*, 1 f. in-16, puis 1 f. in-4°, endommagé, et 1 f. in-8° coupé du haut.

12. Poésies du même, puis une autre de Samuel Hanaguid. 1 f. in-4°, abîmé.

13. *Id.*, par Salomon ibn Gabirol. Écriture rabbinique. 1 f.

14. *Id.*, par Moïse b. Ezra. Écriture carrée esp. 2 ff. pet. in-4°, déchirés.

15. *Id.*, par Israël Nagara. Petite écrit. rabbin., 4 ff. in-12.

16. *Id.*, par Isaac b. Halfon. Écrit. semi-rabbinique. 1 f. in-8°, endommagé.

17. *Id.*, dont une pièce est dédiée aux « fils d'Israël ». 1 f. petit in-4°, abîmé.

18. Élégies et Pizmon anonyme. Belle écriture carrée. 1 f. in-4°.

19. *Id.* en prose rimée. Même écriture. 2 ff. in-12.

20-22. Poésies diverses, sans nom d'auteur. 4 ff.

23. Commentaires sur des poésies, avec citations. 2 ff. in-8°, le 2e déchiré.

24. Série de poèmes religieux, les premiers en hébreu, suivis du Ps. CXXXVI et de poésies alternativement arabes et hébraïques, refrains d'expressions bibliques. Écriture africaine. Cahier qui semble complet en 12 ff. in-8°.

25. Piout, en prose rimée, avec refrain. Écriture carrée. 4 ff. in-16.

26. Fragment de poésie relative à Rosch Haschana.

27. Poésie (anonyme), précédant la récitation du Schema. 2 ff. in-8°.

1. V. *R. É. J.*, LIX, 100.

28. Morceau d'un recueil de poésies religieuses, les unes alternativement hébraïques et arabes, זפאת צביית, d'autres en arabe seulement. 1 f. in-32.
29. Piout de pénitence. Au v° on remarque les lettres מעאל surmontées de points. Vieille écriture carrée. 1 f. en longue bande étroite.
30. Quatrains ayant pour refrain les mots בר יוחאי, suivis d'une prière de confession, ווידוי. 1 f. in-8°, délabré.
31. Poème, se référant peut-être à un Sabbat de néoménie, à en juger d'après le titre : ובכן עשה ירח למועדים en belle écriture carrée. Le reste est en caractères rabbiniques. 1 f. in-8° oblong, troué.
32. Élégie se référant sans doute au 9 Ab. 1 f. in-4°, déchiré au bas.
33. Élévations en prose rimée. 2 ff. in-4°, parchemin, endommagés.
34-39. *Id.* Écriture carrée. in-8° et in-4°, en mauvais état.
40-62. Fragments de Pioutim divers, in-8° et in-4°.
63. Morceau de poème en arabe, dont quelques strophes commencent par l'invocation ואלההו. A la fin, les 2 mots à part מושח מולית. 1 f. in-4°.
64-82. Fragments analogues. Écritures et formats divers.
83. Recueil de Pioutim de circonstance, pour les fiançailles, pour la Habdala, pour un captif. Écriture rabbinique. 2 ff. in-8°, écornés.
84-89. Fragments similaires, en mauvais état.
90. Cantiques du Sabbat, dont l'un a pour dédicace ces mots : יעירונו לכיר יוסף ז"ל, et l'autre : לחמכם צב אלמ (?) למר יוסף ז"ל. 2 ff. in-4°.
91-105. Poèmes et chants fragmentaires, sur feuillets délabrés.
106. Invocation, rimée en מים, pour demander la pluie. Parchemin. Belle écriture carrée. 1 f. in-4°, large.
107. Recueil de poèmes, פזמונים ראשט, ayant pour acrostiche le prénom Israël (Nagara ?). Écriture rabbinique. Feuillets numérotés 11-14, soit 4 ff. in-8°.
108. Cantiques en arabe, ayant pour refrain l'abrégé אצבי. Écriture orientale. 4 ff. in-8° dont un blanc.
109. Quatrains arabes; au bas le mot דור. A la fin d'un morceau, ces mots : סעד מן יגלי גמלהו אל יוספי. Un 1/2 feuillet gr. in-8°, encadré de rouge.
110. Invocations en arabe ; prose rimée. Écriture afric. 2 ff. in-8°.
111. Strophes en arabe. Final d'un recueil. Même écriture. 1 f. in-8°, écorné.
112. Poème du genre populaire. Au bas de chaque quatrain, le mot בית en rouge. Même écriture. 1 f. petit in-4°.
113. Hymnes religieuses, en vers populaires ; à la suite de chaque strophe, soit le terme אנא, soit דור. Même écrit. 2 ff. in-8°.
114. Recueil analogue ; refrain יצלח. Même écriture. 6 ff. in-8°, dont les 3 prem. coupés.
115. Cantiques pour cérémonies diverses ; le dernier est pour fiançailles

Rubriques en lettres carrées, encre rouge; le reste en écriture orientale. Indications en arabe. 13 ff. in-8°.

116. Strophes, ayant pour refrain le commencement du Schema. Écrit. orientale. 1 f. in-16°, troué.

117. Invocations rimées, suivies de l'abréviation 'אל ת'נ'ה, et formule d'exorcisme לית אלהא בר מינך, en 9 strophes. Écrit. orientale. 1 f. in-12°.

118. Poésies liturgiques, dont l'une est intitulée צידוק דין לצבי et a pour refrain le verset אשרי, etc. Écrit. carrée négligée. 2 ff. in-4° vocalisés.

119. Invocation en prose rimée. Même écrit. 2 ff. gr. in-8°.

120. *Id.*, trois pièces assez longues se terminant toutes par la formule אני אמרתי ר"י חנני, peut-être par allusion au nom de l'auteur. Petite écrit. carrée. 4 ff. in-4°, lacérés.

121. Cantiques sur airs arabes (לחון). Écrit. africaine. 2 ff. in-8°.

122. Paraphrase poétique du Ps. CIV; refrain : ברכי נפשי. Ecrit. carrée. 2 ff. in-8°.

123. Elévation rimée, texte vocalisé, suivie de ces mots : פזמון לו והשנים לרב' שמואל השלישי בחבורה ברבי הושעיינא ז"ל לתחידה. Écrit. carrée. 1 f. parchemin in-16°.

124-139. Pioutim divers fragmentaires de tous formats.

140. Poésies liturgiques, פזמונים ארזאל selon l'en-tête de chaque page, par Israel. Une pièce est signée : ישראל איבני ארזאל. Écriture orientale. 2 ff. in-8°, écornés du bas.

141. Cantiques, les uns en arabe, les autres en hébreu, pour fêtes de fiançailles ou de mariage, avec refrain זמרו ביום. 1 f. in-8° long.

142-179. Cantiques et chants divers, de tous formats.

180. Pizmonim pour Kippour et Souccot sur des airs (לחן) de chants hébreux, tels que שער אשר נסגר ou חושה לעזרתי. 1 f. in-4°, endommagé.

181. Autres Pizmonim, sur des airs arabes, dont l'un est intitulé : לחן באב מן אללה יא נוצרני סימן לוי בן ישראל נאבה. En tête des pages : שארית ישראל נאבה. Écrit. africaine. 2 ff. in-12°, troués.

182. Poésie se rattachant à נשמת. A la fin, cantique pour mariage. Écrit. carrée espagnole. 2 ff. in-4°.

183. Cinq confessions, en prose rimée. Écrit. rabbin. 4 ff. in-4°.

184. Invocations en prose rimée, avec centons bibliques. 2 ff. in-4°, abîmés.

185. Cantiques pour l'office du Sabbat, avec additions pour le Samedi de la néoménie. A la première page, après la seconde strophe, on lit ces mots : קיקלר' לר' אליעזר (*sic*). Écrit. carrée négligée. 2 ff. in-4°, déchirés.

186. Office en prose rimée, se référant à Kippour. 2 ff. in-12°, déchirés.

187. Pioutim pour le matin de Pâque. Belle écrit. carrée vocalisée. 2 ff. in-4°, dont la moitié supérieure manque.

188. Hymne à la louange de Dieu, en arabe. Écrit. africaine. 1 f. in-12°.

189. Morceaux divers en prose rimée, l'un pour la cérémonie de la circoncision, suivie d'une énigme, חידה. Une autre pièce porte : אם הגבר יצחק צוק אטעמה בשמו... ספר יקר הוחק על פיו. 1 f. in-4°.

190. Pioutim לחן. En tête : פתיח' לקול הברת זונבול. Ecrit. africaine. 1 f. in-8°, écorné.

191-213. Élégies et invocations en prose rimée, en tous formats, la plupart fragmentaires.

214. Élégies en prose rimée ; celles des 2 dernières pages ont pour refrain les mots הצעיר פלוני. Écrit. orientale. 2 ff. in-4°.

215. Chants de fiançailles ; les uns sont alternativement en hébreu et en arabe ; d'autres, en arabe seulement. Écrit. rabbin. 7 ff. in-32.

216. Élégies de pénitence, en forme de tercets, dont le refrain est : אנשי לבב ותעודה, suivies d'autres pièces analogues. Ecrit. orientale. 2 ff. in-4°.

217. Pioutim paraissant se rapporter au 7e jour de Pâque. 2 ff. in-8°.

218. Fragment de poème religieux en arabe. Écrit. carrée. 1 f. in-8° oblong.

219. Invocations poétiques des בני עראק, 1° de Nissim Habib, sur l'air (לחן) dit אביר ראחאתי, 2° de סי' משה, 3° de סי' אברהם. Fol. 108 d'un recueil. 1 f. in-8°.

220. Paraphrase versifiée du Cantique des Cantiques, pour Pâque. 2 ff. in-8°.

221. Recueil d'élévations religieuses versifiées : פתיחה אל קול הכררה ניכאה. Commencement et fin, nos 1 à 4 et 32-33. 2 ff. in-8°.

222. Invocations en prose rimée. Écrit. africaine, encre pâlie. 2 ff. in-8°, oblong.

223. Chants de joie, pour réjouissances publiques ou privées. Les dernières strophes ont pour refrain le verset זה אלי (Exode, xv, 4). Même écrit. 1 f. in-4°.

224. Poésies relatives à des persécutions subies à Tlemcen. Écriture de transition du carré au rabbinique. 2 ff. in-4°, mauvais état.

225. קינה, complainte d'un père pleurant son fils. Écrit. carrée. 1 f. in-4°, troué.

226. Autre complainte, קינה, d'un mari pleurant sa femme. Même écrit. 1 f. in-4°.

227. Élégie sur la ruine de Jérusalem, סדר החורבן, datée de l'an 1756 de cette destruction (= 1826). Écrit. africaine. 2 ff. in-8°.

228. Fragment, en arabe, de plainte sur la mort d'un fils. Écrit. carrée espagnole. 1 f. in-4°, écorné du haut.

229. Éloge funèbre d'un homme éminent. Même écrit. 2 ff. in-16°, dont 1 blanc.

230-1. Complaintes, en arabe, sur la ruine du Temple. Écrit. africaine. Rubriques en lettres carrées, à l'encre rouge. 2 ff. in-8°.

232. Élégie sur le même sujet, קצה אלחרבן באלערבי. Mêmes dispositions. 2 ff. in-12°.

233. Invocations plaintives, en arabe, avec répons. Le 1er des sept גואבר manque. Belle écrit. carrée. 5 ff. in-12°.

234. Élégies, dont l'une est intitulée על שמועת אחינו הנגזרים, « frères » emmenés sans doute en captivité. Les vers sont précédés d'un appel signé : Salomon Bonfed. Petite écrit. orientale. 2 ff. en longues colonnes, dont le second est déchiré.

235. סליחה, prière de pénitence, en hébreu et en arabe. Ecrit. rabbin. orientale. 1 f. in-8°, troué et déchiré de côté.

236. *Id.* Texte vocalisé. Écrit. carrée. 1 f. petit in-4°. découpé du bas.

237. Éloge funèbre d'une femme de mérite. Même écrit. 1 f. in-12°.

238. Morceau d'invocation. Grandes lettres carrées. 1 f. in-12°.

239. *Id.* Texte vocalisé. Petite écrit. carrée. 1 f. in-16°.

240. Strophes d'une prière de pénitence, סליחה. Titre en encre rouge. Écrit. rabbin. orientale. 1 f. in-fol., troué et taché.

241-278. Prières de pénitence, סליחות, et complaintes, קינות, en grande partie fragmentaires. Divers formats à 1 f.

279-294. Pièces analogues. Divers formats à 2 ff.

295. Strophes en arabe : Lamentations, en style de chants d'amour. Écrit. orientale espagnole (? xii^e s.). 2 ff. in 4°.

296. Quatrains arabes, ayant pour refrain le mot אבכי. Écrit. africaine. 2 ff. in-4°.

297. Pizmon en l'honneur de celui qui traduisait, en Targoum Onkelos, le passage des Nombres (xxviii, 16-25) relatif à Pâque et le passage relatif au Sabbat (*ib.*, 9-10). Écrit. carrée espagnole. 2 ff. in-4°.

298. Quatrains en l'honneur des gens appelés à la Loi. N^os 42-78. Écrit. africaine. 2 ff. in-8°.

299. Série de sentences (par 12) pour les prénoms Azaria, Mardochée, Daniel, Ezra. Écrit. rabbinique. 2 ff. in-8°, dont 1 blanc.

300. Pizmonim se référant a la section sabbatique כי תשא. Au verso, on lit ces mots : ר' שמואל אלשלישי ולגירה ז'צ'ל למשה בן כוי. Écrit. rabbin. 2 ff. in-12°

301. Pizmon oriental, avec refrain ר"ר מעין אתה ; chaque phrase commence par le mot אתה. Écrit. carrée espagnole. 1 f. in-4°.

302-315. Pizmonim et partie d'אזהרה (résumé des 613 préceptes). in-8° et in-4°.

316. Chants de circonstance (mariage, naissance, etc.). 9 ff. in-16°.

317. Recueil de poèmes religieux, complet, intitulé : פתיחה אל קול הברת נירוידה. Petite écrit. rabbin. 6 ff. in-4°.

318. *Id.*, en prose rimée. Ecrit. carrée, jaunie. 15 ff. in-4°, délabrés.

319. *Id.*, n^os 85-96, selon la formule לחן ראסט. Écrit. rabbin. 10 ff. in-8°.

320. *Id.*, n^os 120-1 et 133-4, en style de רומאנכי et נאבה. Même écrit. 2 ff. in-8°.

321. *Id* Écrit. carrée espagnole. 2 ff. in-12°.

322. Paraphrase rimée du ברכת המזון. 2 ff. in-12°.

323. Hymnes divers. Petite écrit. carrée. 8 ff. in-16, troués.

324. Prose rimée et quatrains avec refrain : אל עולמים ינחני. 2 ff. in-8°, déchirés.

325. Hymnes religieux en arabe. Écrit. orientale. 2 ff. in-8°.

326. Élévations ou louanges à Dieu. Petite écrit. carrée. 2 ff. in-12°.
327. Invocations religieuses. Même écrit. 2 ff. in-24°.
328. Hymnes se référant à la prière du matin ; une pièce est de R. Rafiah רפידה. Écrit. similaire. 2 ff. in-16°.
329. Hymnes. Petite écrit. analogue ; encre pâlie. 2 ff. in-16°, dont 1 blanc.
330. Hymnes se référant aux sections sabbatiques בשלח et יתרו. Écrit. carrée espagnole. 2 ff. in-12°.
331. *Id.*, pour les sections sabbatiques האזינו et וזאת הברכה. Écriture similaire. 2 ff. in-12°.
332-337. Cantiques et invocations. Chaque pièce de 2 ff., in-8° et in-4°.
338. Quatrains religieux en arabe. Écrit. orientale. 2 ff. in-4°.
339. Complainte (קינה). Écrit. carrée espagnole. 2 ff. in-4°.
340. Sixains sur air arabe, לחן ניברוץ. Petite écrit. carrée. 2 ff. in-8°.
341. Élévation, en prose rimée. Écrit. similaire. 2 ff. in-12°.
342. Invocation lors de la sonnerie du Schofar. 2 ff. in-8°, dont 1 blanc.
343. Poèmes liturgiques se référant aux sections sabbatiques משפטים et תרומה. Écrit. carrée. 2 ff., grands trous.
344. שיר היחוד, profession de foi monothéiste, en prose rimée. Copie rectifiée de l'édition imprimée, corrigée par un savant de Safed, à l'instigation de MM. Isaac Gerson et Natan Ulendj. Écrit. rabbin. 6 ff. in-12°.
345. Extraits d'un recueil de Pioutim, f. 98 et 99. Les n^os 187-8 sont signés : Israël[1] ; le n° 189 est de Moïse Hazan ; le n° 190, d'un certain Jacob, et le n° 191 est de nouveau signé Israël. Écrit. orientale. 2 ff. in-4°.
346. Quatrains avec refrains bibliques, sur airs arabes (לחן). Écrit. afric. Rubriques en lettres carrées. 2 ff. in-12°.
347. Longue série de quatrains. Ceux du 1^er feuillet commencent par le mot ישראל ; les autres s'inspirent de la Bible. Petite écriture rabbin. 2 ff. in-4°.
348. Hymne pour le Sabbat. Écrit. carrée. 2 ff. in-16°.
349. Élévations et prières de pénitence, n^os 234 à 241. Écrit. orientale. 6 ff. in-4°.
350. Élévations en prose rimée. Écrit. rabbin. 2 ff. in-16°, troués.
351. Morceaux de poésies religieuses. Écrit. carrée vocalisée. 2 ff. jaunis, salis, en mauvais état.
352. Piout d'Isaac b. Giat. Même écrit. 2 ff. in-16° et 1 fragment.
353. Piout du même et un autre de Salomon הקטן.
354. Histoire de Hannah קוצה חנא (*sic*), en strophes arabes à 5 distiques ayant pour refrain le mot יצלח. Écrit. africaine. 2 ff. in-12°.
355. Autres strophes. Même écrit. 2 ff. in-12°, dont 1 blanc.
356. Élégie en prose rimée ; en arabe mêlé d'hébreu. 2 ff. in-12°.
357. Invocations en arabe. Même écrit. 2 ff. in-12°.

1. Est-ce Israel Nagara ?

358. Poème liturgique, en arabe, par בבאני אלמטלע, par strophes de 5 distiques. 1 f. fol., déchiré de la partie inférieure.

359. *Id.*, par strophes de 5 vers, intitulées אללבריאן. 1 f. in-8°, troué.

360. *Id.*, par quatrains. Même écrit. 1 f. in-16°.

361. Poème contenant les préceptes positifs et les préceptes négatifs, en versiculets, les uns hébreux, les autres persans. 1 f. in-8°.

362. Epithalame en 2 quatrains, vers alternativement hébreux et arabes. Écrit. orientale. 1 f. in-12°.

363. Louanges à Dieu, en prose rimée. Écriture carrée. En tête des alinéas, la rubrique והיה (même ms. à M. Adler). 1 f. gr. in-4°, parchemin.

364. Pizmon, ou prière de pénitence, en prose rimée. Même écrit. 1 f. in-4°.

365. Pizmonim pour la section sabbatique תרומה. 1 f. in-8°.

366. Invocations rimées, n°s 6 à 11, ayant pour rubriques les mots סי' ישראל. Écrit. orientale. 1 f. in-12°.

367. *Id.* Écrit. carrée espagnole. 1 f. in-4°.

368-469. Fragments divers, analogues aux précédentes pièces. In-8° et in-4°.

470. Épithalame pour fiancés. Texte vocalisé. Écrit. carrée. 2 ff. in-4°. La partie supérieure déchirée.

471. Invocation en prose rimée, dans laquelle sont intercalées des abréviations cabbalistiques; paraît se référer au Nouvel-An. A la fin (3e p.), on lit ces mots חזק ליוסף בר אלעזר ב' יוסף ב' עמרם חשוב.... 2 ff. in-8°, abîmés.

472. Poème relatif à la cérémonie de la circoncision. 2 ff. in-8°, dont 1 blanc.

473. סליחות, prières de pénitence. Écrit. rabbin. primitive. 4 ff. in-4°.

474. Élévations en prose rimée, les unes se terminant par קדוש, les autres par שם י"י צבאות. Petite écrit. carrée. 2 ff. in-4°.

475. Invocations rimées, en arabe. Écrit. africaine. 1 f. in-12°, troué.

476. *Id.*, avec rubriques (אשכורו ou לצנע, etc.), en carré. 1 f. in-8°.

477. Quatrains hébreux, suivis chacun de la traduction rimée en persan ; les premiers en caractères rabbiniques, les autres en caractères carrés vocalisés. Une note finale dit que la copie a été exécutée pour Michel fils d'Israel le 1er du mois Adar II 5475 (mars 1715).

478. Invocations en hébreu et en arabe : prose rimée. 1 f. in-4°.

479-480. *Id.* Imitations de Juda Halévi. 2 pièces in-8°.

481. Titre (seul) de comédie « Isaac et Rébecca » par Franco, fils de Levi, en espagnol. 1 f. in-12°.

482. Poème liturgique ; refrain ברוך מוציא במספר צבאם. 1 f. in-4° déchiré et 1 fragment.

483. Poésie dédiée à un bienfaiteur. Écrit. africaine. 1 f. in-4° à 2 col. Publiée par H. Brody, הקדם, II, p. 1-19.

484-5. Poésies analogues (d'Ibn Gabirol et de Moïse b. Ezra). Même écrit. 1 f. long, chacune.

V. Théologie.

A. 1. מבוא העקרים, « Introduction aux articles de foi », avec notes marginales et références bibliques. Écrit. rabbin. 8 ff. in-4° (incomplet du commencement et de la fin).

2. יסוד מורה « base de l'enseignement religieux », fin du ch. I et ch. II. Grande écrit. rabbin. 4 ff. in-4°, mouillures à l'angle supérieur de droite.

3. Traité de philosophie religieuse : les sections sont désignées par le terme תועלת « utilité » : L. I, §§ 1-14 ; l. II, §§ 1-4. Même écrit. 10 ff. in-4°.

4. De la Providence et du libre arbitre, fol. 106-131. L'auteur cite R. Abraham b. David et R. Lévi b. Gerson. 25 ff. in-4°.

5. Théologie inspirée de la cabbale, invoque R. Isaac המקובל (Luria), combat Nahmanide. 10 ff. in-4°, en mauvais état.

6. Des attributs du Dieu. Analyse du livre de Job. 4 ff. déchirés.

7. Traité de théologie. Cite ריטבא. Petite écrit. africaine. 2 ff. in-12°.

8. Psychologie du chagrin ; cite Aristote et Galien. 2 ff. in-8°.

9. De l'univers. Feuillets fragmentaires, déchirés du bas. 7 ff. in-4°.

10. Du développement des substances. Petite écrit. rabbin. 2 ff. in-4°.

11. Philosophie religieuse : contingence, §§ 1-6 d'un traité. 2 ff. in-4°.

12-13. Autres traités analogues ; le 1er f. 265 et 272 d'un cahier. 2 ff. in-4° chacun.

14. Psychologie. 2e section (למוד), ch. 3 à 23 ; 3e section, ch. 1-3 du traité. 10 ff. in-4°.

15. *Id.* Causes et effets ; recherches (חקירות) à ce sujet. 2 ff. in-4°.

16. De l'intellect actif. Controverse contre Averroès. 2 ff. (1er et dern. du cahier) in-4°.

17. Théorie du bien et du mal. Écrit. africaine. 2 ff. in-4°.

18. De la nature de l'âme. Écrit. rabbin. 1re p. jaunie. 4 ff. in-4°.

19. Philosophie. 2 ff. in-4°, écornés du haut.

20. Métaphysique : cite Averroès. 12 ff. en 2 cahiers, in-4°.

21. De la prophétie, ou morceau du מראות אל'. Écrit. rabbin. 2 ff. in-4°.

22. Des sphères célestes ; ch. 1 à 4. Notes marginales d'une écriture postérieure au texte. 7 ff. in-4°, parchemin.

23. Réveil matériel et spirituel. Même écrit. 1 f. in-4°.

24. Satan et le mauvais penchant. Cite David Kimhi. 1 f. in-4°.

25. De l'immortalité de l'âme. Écrit. orientale. 1 f. in-4°, troué.

26-27. De la pensée. De la cause première. Écrit. rabbin. 2 ff. in-4°.

28. Traité des causes, en arabe. Écrit. africaine pâlie. 1 f. in-4°, abîmé.

29. Accessoires de la nature, p. ex. les oiseaux. Écrit. afric. 1 f. in-4°.

30-34. Métaphysique. Écrit. rabbin. 1 f. in-4° chaque pièce.

35. Résumé d'un traité de théologie, §§ 69-72. Écrit. carrée espagnole. 1 f. in-4°.

36. Principes de foi, avec références à la Bible, nos 29-40. Petite écrit. rabbin. 1 f. in-4°.

37. De la vision prophétique ; cite Saadia Gaon, Maïmonide, Nahmanide. 1 f. in-4°, déchiré du haut.

38. Philosophie religieuse : matière et forme. 1 f. in-4°, déchiré du bas.

39. Théologie. Écrit. orientale. Mouillures. 1 f. in-4°, écorné.

40. Théorie de l'univers. 8 ff. in fol. fragmentaires.

41. De la rémunération future. Écrit. rabbin. 2 ff. in-4°, déchirés.

42. Ouvrage philosophique en arabe. Cite Maïmonide et son דלאלה אלחאירין « Guide des égarés ». Écrit. carrée espagnole. 3 ff. sans suite, abîmés.

43. Dialogue philosophique, en arabe, entre Aristote et אלמתנבי. 2 ff. in-4°, troués.

44. Traité philosophique, en arabe ; chap. de l'intellect. Belle écrit. carrée. 2 ff. in-4°.

45. *Id.*, en arabe. Même écrit. 3 ff. troués, et le 3e déchiré.

46-47. De la Providence, en arabe. 2 ff. in-8° chaque pièce, la 2e écornée.

48. Traité de philosophie religieuse, en arabe : fin du chap. 2, traitant de l'unité de Dieu, et commencement du ch. 3, sur le devoir. Écrit. orientale. 2 ff. in-4°.

49. *Id.*, en arabe, avec citations du Midrasch. 2 ff. in-8°, longs.

50. *Id.*, *id.* Mouillures et déchirures. 2 ff. petit in-4°.

51. *Id.*, *id.* Écrit. orientale. 2 ff. in-16°.

52. Fragment de philosophie, en arabe, inachevé (blanc au v°). 1 f. in-12°.

53. Traité de théologie, en arabe. Cite Platon. 2 ff. petit in-4°, larges trous.

54. *Id.*, *id.* Écrit. orientale. 1 f. in-4°, écorné.

55. De la création, en arabe. Même écrit. 1 f. in-4°, écorné du bas.

56. Du corps humain, en arabe. Fin du l. I, et commencement du l. II, de l'âme. 1 f. in-4°, endommagé du bas.

57. De la prédestination, en arabe. Même écrit. 1 f. in-4°, troué.

58. De l'obéissance que l'homme doit à la Providence, en arabe. 1 f. in-4°.

59. De la prophétie, en arabe. Fin du ch. 3 et ch. 4. 1 f. in-4°, abîmé.

60. Révélation de la Loi, en arabe. 1 f. petit in-4°, troué.

61. Traité de théologie, en arabe ; page traitant de la prophétie. Mentionne d'autres œuvres, p. ex. le כתאב אלנבווה, le כ' תאויל אלדרשות, le כתאב אוולפה. 1 f. in-4°, troué.

62. Fragment de philosophie religieuse, en arabe. 1 f. petit in-4°, mouillé et troué.

63. *Id.*, *id.* Écrit. orientale. 1 f. in-4°, écorné et troué.

64. *Id.*, *id.* même écrit. 1 f. in-12°.

65. Réflexions, en arabe, sur un commentaire de Samuel ibn Tibbon. Même écrit. 1 f. in-16°.

66-67. Fragments de philosophie religieuse, en arabe. 2 ff. in-4°, en mauvais état.

68. Explication (en arabe) de l'inspiration divine. 1 f. in-16°, parchemin.

69. Morceau (arabe) d'une lettre de polémique. 1 f. gr. in-8° oblong.

70. Polémique religieuse, en arabe ; cite les Cheikhs Abou Seïd al-Meroud et Tudela (טודילה). Écrit. orientale. 1 f. in-fol., déchiré du haut.
71. Controverse contre les chrétiens, en arabe. Belle écrit. carrée. 2 ff. in-8°. Publiée par Rich. Gottheil, « Mélanges Derenbourg », pp. 84-85. C'est un extrait de la controverse d'un évêque, publiée par Schlossberg ; cf. *Revue*, LXIII, p. 63.
72. Anecdotes de polémique chrétienne, en arabe. 2 ff. in-8°, troués et piqués.
73. Polémique musulmane ; réfute Abouhamd (? Algazali). 2 ff. in-4°.
74. Réplique à l'assertion des Musulmans, disant que la Bible et l'Évangile parlent de Mahomet. Ecrit. rabbin. 2. ff. in-4°.
75. Controverse contre les Mahométans ; de la prophétie de Moïse. Écrit. carrée. 2 ff. in-4°, dont le premier est troué.
76. Controverse musulmane, en arabe. Écrit. orientale. 1 f. in-4°, abîmé.
77. Théorie de l'univers, que l'auteur met dans la bouche de Nicolas, ניקולאר, 2 ff. in-4° d'incunable, écornés en haut, à l'angle droit.
78. Controverse philosophique, par Lévi (b. Gerson ?). Écrit. rabbinique. 2 ff. in-4°, mutilés de la partie inférieure.
79. Dialogue de polémique entre l'auteur et Diego Medinez, דייגו מדינץ, chrétien, suivi d'une chronologie romaine. 2 ff. in-4°.
80. Fin d'une controverse chrétienne sur le verset d'Isaïe, IX, 5. 1 f. in-8°.
81. De la constitution du monde, en arabe. 2. ff. in-24°, parchemin.
82. Passage du Couzari, en arabe. Écrit. égypt. 2 ff in-4°, abîmés.
83. Notes en arabe, touchant la théodicée ou la métaphysique. Écriture carrée calligraphiée. 2 ff. in-4°, fendillés.
84. Morceau de cosmogonie théosophique, en arabe, dans le genre du כתר מלכות de Gabirol. Écrit. orientale égypt. 2 ff. in-4°, troués et délabrés du haut.

B. 1-5. Leçons de morale. Morceaux divers, in-8° et in-4°.
6. *Id.* Écrit. africaine (nos 2 et 7 d'un cahier de 8 ff.). 2 ff. in-12°.
7. Fragment de morale, semi-arabe et semi-chaldéen. Cite אליעזר הזקן sur *Kiddouschin*, 50 *a*. Écrit. orientale. 1 f. petit in-4°.
8-12. *Id.*, en arabe. Pièces diverses anciennes et modernes, in-8° et in-16°.
13. Admonestation. Ecrit. africaine. 2 pages en longue colonne.
14. Conseils moraux. Fin du ch. II, et ch. III-VI. 5 ff. in-24°.
15. Préceptes moraux, §§ 5 à 30. Petite écrit. rabbin. 4 ff. in-12°.
16. *Id.* Écrit. rabbin. primitive. 1 f. in-4°, en mauvais état.
17. Conseils divers, en chaldéen, nos 15-30 d'un recueil. 1 f. in-4°, déchiqueté.
18. De la bonne influence du juste ; en arabe. Ecrit. orientale. 2 ff. in-12°.
19. Infériorité de l'ignorant vis-à-vis du savant. Écrit. rabbin. primitive. 2 ff. in-16°.
20. De la pénitence, etc. Écrit. rabbin. usuelle. 6 ff in-4°.
21. Considérations sur le repentir, en arabe. Écrit. orientale. 1 f. in-4°, déchiré du haut.

22. Mérite du repentir. Écrit. cursive africaine. 1 f. in-fol., abîmé.

23. Explication de la pénitence. Même écrit. 1 f. in-4° à 2 col.

24. Des penchants bons et mauvais. Écrit. rabbin. 1 f. in-4°.

25. Traité de morale. Même écrit.; encre pâlie. 16 ff. in-8°, délabrés.

26-39. Saadiana, commentaires bibliques, en arabe, sur Genèse, III, VII, XVI, XXXV, XLIX; Exode, XL; Lévit., VI, XXVII et Nombres, I-II (10 ff.); II, 25-34; III, 1-15; Isaïe, XL, 25-34 à XLI, 1-4; Ps., XXXVIII et XXXIX; Daniel, III, 32 et s.; X, 1-5; XI, 7 et s. (3 ff., avec vocalisation supralinéaire), in-8° et in-4°.

40. Du même. Observations théologiques. Caractères carrés. 4 ff. in-4°.

41-2. *Id.* Écrit. analogue. L'un 2 ff., et l'autre 4 ff. collés, in-12°, délabrés.

43-47. *Id.* Les 2 premiers ont 2 ff. in-4°, en mauvais état; les 2 suivants, chacun 1 f. in-8° troué, et le dernier 2 ff. parchemin, déchirés.

48. Lettre, en arabe, adressée à Moïse Maïmonide par Natanel b. R. Halfon, datée du 1er Nissan 1485 (des Contrats = 1174 de J. C.). 1 f. in-fol.

49. Lettre en arabe à Abraham fils de Maïmonide, déchirée du bas. 1 f. gr. in-8°.

50. Lettre de Maïmonide à R. Hasdaï (f. 6 et 7 de l'édition de Venise). Écrit. orientale contemporaine. 4 ff. in-12°.

51. Guide, texte arabe, I, ch. LVI-LVII. 2 ff. in-4°, déchirés du haut.

52. *Id.*, 1re partie, chap. XXIV à XXIX. Écrit. rabbin. primitive. 6 ff. in-4°.

53. *Id.*, 3e partie, ch. XXVII-XXIX (de la prophétie). 4 ff. in-4°.

54. Ch. V (incomplet), ch. VI fin et ch. VII partiel des ח' פרקים (8 chap.) de Maïmonide. Texte arabe. Écrit. carrée espagnole. 2 ff. in-4°.

55. Commentaire sur la Mischna, en arabe. Table rimée des onze traités de la 1re section (ברכות לברות דמאי להשרות, etc.) puis (aussitôt) *Biccourim*, fin du ch. II et ch. III. Écrit. carrée espagnole. 4 ff. in-4°, en mauvais état.

56-58. *Id.* Morceau de *Kilaïm*, avec figures. 3 fragm. in-4°.

59-60. *Id.* *Sabbat*, I, 1; XX, 7-10; XXI, dern. §; XXII, 1-22. 3 ff. in-4°, le 1er abîmé.

61. *Id.* *Meghilla*, ch. I-IV, le dernier inachevé. 8 ff. in-4°.

62. *Id.* *Nazir*, III, 2-3; IV, 2-4. Même écrit. 2 ff. in-4°, déchirés.

63. *Id.* *Baba Kamma*, I, 2-3 et III, 3-7. Ecrit. carrée espagnole. 2 ff. in-4°, coupés du bas.

64-67. *Id.* *Abot*, II, 16 et s.; III, 2; III, 16 et s.; IV, 2-4; III fin; IV, 1-5. Morceaux de 1 f. ou de 2 ff. ou de 4 ff. in-4°.

68. *Id.* *Oukcin*, II, 2-6. Écrit. orientale. 2 ff. in-4°, troués et déchirés du haut.

69. Extraits du יד החזקה, copiés pour Eléazar b. Abraham. Ecrit. carrée espagnole. 6 ff. in-4°.. larges mouillures.

70-80. Parties détachées de la même œuvre, savoir: table des matières, tr. de louage; tr. des puretés; tr. de la synagogue; tr. des aliments interdits (teréfa); tr. de l'Orla; tr. des nids d'oiseaux; tr. du deuil, de la néoménie, tr. des fêtes; tr. de la Schehita.

81. Bahya, חובות הלבבות, « devoirs des cœurs », en arabe. Écriture carrée. 1 f. in-4°, troué, et large déchirure au bas.
82. Bons effets du juste sur ses contemporains. Écrit. orientale. 1 fragm. in-4°, déchiré du haut.
83. De la pénitence ; en arabe. Ecrit. carrée. 15 ff. gr. fol., délabrés.
C. 1-13. Sentences morales, dont les unes servaient de modèles d'écriture. Pièces diverses. Écritures orientales. in-8° et in-4°.
14. *Id.*, en arabe. Même genre. Écrit. africaine. 12 ff. in-12°.
15. *Id.*, *id.* Même écrit. 2 ff. in-8°, dont 1 blanc.
16-26. *Id.*, *id.* Pièces diverses écrites de même, en tous formats.

## VI. Mystique.

A. 1. Zohar, Idra rabba et Idra zouta. Écrit. rabbin. 76 ff. in-12°, déchiquetés.
2. *Id.* Morceaux de l'Idra zouta. Écrit. africaine. 7 ff. in-8°.
3-4. *Id.* Morceaux divers. Écrit. orientale. 1 f. in-12° chacun.
5-6. *Id.*, *id.* Écrit. orientale. 2 ff. et 1 f. in-fol.
7-9. *Id.* Idra rabba et Idra zouta. Le 1er et le 2e nos ont 4 ff. ; le 3e, 8 ff.
10. *Id.* Petite écrit. rabbin. 6 ff. in-8°.
11. *Id.*, *id.* 4 ff. in-8°.
12-13. *Id.* Même écrit. 6 ff. in-4° et 4 ff in-4°.
14-42. *Id.* Extraits divers, in-4° à 1 ou 2 ff.
43. *Id.*, *id.* (Nombres, VI-XII). 7 ff. gr. Écrit. rabbin.
B. 1-93. Recueils de formules cabbalistiques ; extraits plus ou moins étendus, en tous formats, in-fol., in-4°, in-8°. Écritures orientales.
94. Fragment d'un recueil arabe d'incantations, avec textes chaldéens : *a* כבר אנש דכעס עליך, *b* ארא כאן רגל לא יחפט שי. Écrit. rabbin. primitive. 2 ff. in-4°, en mauvais état, vieux.
95-112. Textes analogues de mystique et de magie. Formats divers.
113. De la création. Commentaire mystique sur Genèse, I, avec interprétation des 22 lettres de l'alphabet hébreu. Cite Nahmanide. Écrit. rabbin. 4 ff. in-4°.
114. *Id.*, en prose rimée, certains mots vocalisés. Écrit. carrée. 2 ff. in-4°, troués.
115. Explication mystique de l'Exode, III-XIV. Même écrit. 8 ff. in-4°, un abîmé.
116. Application des systèmes cabbalistiques à l'Alphabet hébreu. Ce sont les ff. 107-206 d'un grand traité. Les tableaux des lettres et les rubriques, à l'encre rouge, en lettres carrées. Le reste en écrit. rabbin. Amples notes marginales d'une main plus récente. 10 ff. in-4°.
117. Descriptions de visions nocturnes, basées sur les 28 mansions astronomiques, aux noms arabes. Sommaires en marge. L'auteur, désigné plusieurs fois par les initiales ר'ד'ע, cite les « savants

de Catalogne », pour justifier ses observations semi-naturelles et semi-mystiques. Ecrit. rabbin. 10 ff. in-4°.

118. Des noms mystiques de Dieu. Écrit. orientale. ch. IX-XI. 6 ff. in-4°, dont 1 blanc.

119. Sens ésotérique des appellations de la Divinité. Même écrit. pâlie. 3 ff. in-4°.

120. De l'émanation des âmes, chap. III à VI. Écrit. africaine. 4 ff. in-4°, troués.

121. Livre I d'un traité des visions célestes, ou de la première מרכבה, servant à interpréter le ch. VI d'Isaïe. Même écrit. Fol. 40 et 43 d'un cahier incomplet. 2 ff. in-4°.

122. דרושים ע"ד האמת למהר"ר י' לוריא ז"ל, « commentaires véridiques par le Rabbin Isaac Louria », ou explication mystique des membres humains. 4 ff. in-4°.

123. תקונים, par le même. Écrit. orientale. 2 ff. in-4°, abîmés.

124. Exégèse biblique à la façon du Zohar, p. ex. Exode, I, X. 2 ff. in-4°, délabrés.

125. Invocation avec appareil mystique. Écrit. africaine. Encre pâlie, mouillures. 4 ff. in-4°.

126. Explication biblique d'Exode XII, se référant (dès la 1re p.) à R. Simon b. Yohaï. Écrit. carrée ancienne ; texte vocalisé. 2 ff. in-4°, en mauvais état.

127. De la création. F. 11, qui est peut-être détaché d'un commentaire sur le *Séfer Yecira*. Belle écriture rabbin. 1 f. in-4°, un peu écorné.

128. Vade-mecum pour diverses circonstances de la vie, à demeure et en voyage, ou en cas de maladie. 2 ff. in-4°, endommagés.

129. מסודות הקבלה, « des Mystères de la Kabbale » ; explique les attributs de Dieu énumérés dans l'Exode, XXXIV, 7, ff. 32 et 47 d'un gros cahier. 2 ff. in-4°, déchirés à gauche.

130. Des ספירות, Sefirot ; détermination des 4e, 5e, 6e, et 7e. Belle écrit. rabbin. 2 ff. in-4°.

131. Considérations sur les noms des attributs divins. Encre pâlie. 8 ff. in-4°.

132. Valeur mystique de certains termes du Rituel. Même écrit. 4. ff. in-4°.

133. Explication des שמות, « noms » mystérieux des anges. Fin du ch. I et commencement du ch. II. Versets et rubriques en lettres carrées. 1 f. in-fol.

134. Du mystère de la constitution humaine. Petite écrit. rabbin. 4 ff. troués.

135. Explication de vocables mystérieux, en tenant compte de la valeur numérique des lettres. Écrit. orientale. 4 ff. in-4°, abîmés.

136. Justification de versets bibliques en langage du Zohar. 2 ff. in-4°, déchirés du bas.

137. De l'origine du monde, selon les théories de Is. Louria. 2 ff. in-4°.

138. Application du système des *Sefirot* à certaines circonstances de la vie juive. 2 ff. in-4°, dont 1 blanc.

139-144. Des noms mystiques par rapport à la Prophétie. 2 ff. in-4° chaque pièce.

145-172. Divers morceaux du même genre, In-4° et in-8°.

173. Pièce analogue, avec application au samedi précédant Hanoucca. 4 ff. in-4°, déchirés en hauteur

174. Indications nominales, envoyées à Salom Foa. 2. ff. in-8° longs.

175. Considérations cabbalistiques appliquées à l'histoire juive. 2 ff. in-4°, troués.

176. Réflexions sur les noms, en langage du Zohar. Écrit. rabbin. 2 ff. in-4°.

177. La Kedouscha, décomposée en ses éléments mystiques. Rubriques en lettres carrées ; le texte en écrit. rabbin. 2 ff. in-4°.

178-9. Explications mystiques du tétragramme divin. 2 ff. in-4°, chaque pièce.

180. Procédés cabbalistiques, en arabe. Écrit. carrée espagnole. 2 ff. in-8°, abîmés.

181. Cryptographie expliquée en arabe. Écrit. orientale. 6 ff. in-8°.

182. שבחי ר'ש'ב'י, « Louanges à Dieu par R. Simon b. Yohaï », le prétendu rédacteur du Zohar. Extrait de la partie I, f. 22*a*, et II, f. 179*a* édition. Écrit. africaine. 2 ff. in-8°.

183. ס' הגורלות « Livre des sorts », géomancie ou révélation de l'avenir par l'astrologie ; recueil imprimé, attribué indûment à Saadia Gaon. Même écrit. 16 ff. in-8°, dont 7 blancs.

184. Révélation de l'inconnu. Écrit. orientale. 1 f. in-12°.

C. 1. סגולות, Recueil de formules magiques pour opérations miraculeuses ou de sorcellerie, en un millier de cas. Écrit. orientale. 41 ff. in-8°.

2. Conseils médicaux par la magie. Même écrit. 4 ff. in-8°.

3. Remèdes empiriques et indications de moyens magiques pour avoir des facultés surnaturelles. En tête, dédicace au « savant R. Abraham ha-Cohen ». 2 ff. in-4°.

4-22. Autres amulettes, exorcismes, évocations d'anges. Tous formats.

23. Tableau mystique. Dessin du chandelier sacré et de feuillages, composé de versets en micrographie et entouré de vœux de prospérité ; en caractères carrés. Grand fol.

(*A suivre.*)

MOÏSE SCHWAB.

# NOTES ET MÉLANGES

## LA VERSION GRECQUE DE I SAMUEL, XIV, 13

Jonathan et son écuyer ont quitté furtivement le camp de Saül pour tenter un coup de surprise contre le poste philistin. Ils grimpent jusqu'à l'ennemi et le taillent en pièces ; ils tombaient devant Jonathan, et l'écuyer, par derrière, les achevait :

ויפלו לפני יונתן ונשא כליו ממותת אחריו

L'hébreu est fort clair et tout à fait satisfaisant. Il n'en va pas de même du grec : καὶ ἐπέβλεψαν κατὰ πρόσωπον Ἰωνάθαν, καί ἐπάταξεν αὐτούς. καὶ ὁ αἴρων τὰ σκεύη αὐτοῦ ἐπεδίδου ὀπίσω αὐτοῦ. Ce texte révèle, semble-t-il, une recension de l'hébreu un peu différente de M. ἐπέβλεψαν, à la place de ויפלו, est expliqué depuis longtemps : G a lu ויפנו, et καὶ ἐπάταξεν αὐτοὺς semble appeler la restitution de ויכם après יונתן [1].

Reste ἐπεδίδου, qui ne paraît guère au premier abord répondre à ממותת, et n'en saurait d'aucune façon, comme le croit Schloegl [2], être la traduction libre. ἐπιδίδοναι n'a jamais signifié *faire mourir*. Il n'est pas plus exact de le traduire par *marcher*. Le sens que propose la Polyglotte de Vigouroux : « et celui qui portait ses armes *marchait* après lui », donne à penser que l'auteur s'est référé aux deux passages où Hatch et Redpath font d'ἐπιδίδοναι l'équivalent de בוא. Mais il n'a pas remarqué que ni dans un cas ni dans l'autre le mot n'a le sens qu'on lui prête : Amos, 4, 1, הביאה ונשתה « *faites venir* et buvons », est rendu librement par ἐπίδοτε ἡμῖν ὅπως πίωμεν, « *donnez*-nous à boire ». Esther, 9, 11, בא מספר ההרוגים בשושן הבירה לפני המלך « le nombre des tués à Suse, ville fortifiée, *vint* devant le roi », devient ἐπεδόθητε ὁ ἀριθμὸς τῷ βασιλεῖ « *fut*

1. P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris, 1910, p. 116.
2. Schloegl, *Die Bücher Samuels*, 1904, *a. l.*

*livré* au roi ». ἐπιδίδωμι s'emploie absolument au sens de *remettre une lettre.*

Il serait donc illégitime de s'autoriser de ces exemples pour traduire ἐπεδίδου ὀπίσω αὐτοῦ dans I Sam., 14, 13, par « *marchait* après lui ».

ἐπεδίδου est une conjecture du traducteur grec pour rendre un mot qu'il ne comprenait pas. Comme ce verbe correspond le plus souvent à נתן, on doit supposer que le manuscrit d'où dépend G portait, par erreur, מחת, au lieu de מ[ו]מתת ; le traducteur y aura reconnu l'équivalent d'ἐπίδοσις, et comme le tour de la phrase l'exigeait, il aura, sans plus s'inquiéter du sens, remplacé le nom par le verbe.

D'où une double conclusion :

*a*) ἐπεδίδου dans I Sam., 14, 13, n'offre aucun sens ;

*b*) Il ne cache pas une leçon différente de celle de M, מ[ו]מתת ; il la suppose, au contraire, mais altérée par la chute du מ initial.

LOUIS CANET.

---

# UNE NOUVELLE ÉPITAPHE HÉBRAÏQUE MÉDIÉVALE

## A PARIS

En juin 1904, plus d'un demi-siècle après la découverte d'un cimetière juif sur l'emplacement de la maison Hachette, M. Charles Magne, inspecteur des fouilles archéologiques de la ville de Paris, déterrait, au coin de la rue d'Ulm, près du Panthéon, une pierre tombale juive [1], revêtue d'une inscription hébraïque de la fin du XIIIe siècle.

Voici maintenant que, le 24 janvier dernier, le même inspecteur a découvert une pierre analogue, dans les caves de l'ancien nº 55 de la rue de la Verrerie (IVe arrondissement), à 11 mètres de l'alignement actuel de cette rue et à 17 m. de l'alignement de la rue du Temple, à la cote 30, 78, c'est-à-dire, à 5 m. 24 en contrebas du niveau de la rue de la Verrerie [2]. La pierre, cintrée du haut, cassée du bas, suivant une ligne légèrement oblique, est un peu plus longue à droite qu'à gauche. Hauteur médiale, cintre compris :

1. Signalée et décrite dans *Festschrift zu Ehren des Dr A. Harkavy* (Saint-Pétersbourg, 1908, gr. in-8°), pp. 137-140.

2. Selon l'indication signalétique donnée par l'agent-voyer, importante pour la provenance de la pierre, couchée à plat sur le limon, ne servant pas de soutènement à une fondation.

75 cm. ; au-dessous de la partie cintrée, hauteur à droite : 41 cm. ; à gauche : 38 cm. ; largeur : 68 cm. ; épaisseur : 16 cm. et demi. La face destinée à l'inscription a été polie, évidée ; au-dessous d'un motif décoratif trilobé en relief, dont l'arc supérieur englobe le premier mot du texte, sont gravées les quatre lignes suivantes, qui occupent à peine la moitié de la surface :

המצבה

1. הזאת שמתי מצע (peut-être מעל)
2. לראש מרת פלוריא בת מו"ה
3. יהודה אלמנת מורי הקדוש
4. מו' הר' יעקב ז'צ'ק'ל שנת קכד לפ'

1. J'ai placé cette stèle comme une couche (ou au-dessus)
2. à la tête de Dame Floria, fille de notre maître Rabbi
3. Juda, veuve de mon maître le saint (le martyr),
4. maître R. Jacob ; que le souvenir du juste saint soit une bénédiction, l'an [5]124 du comput (de l'ère juive = 1364 de l'ère chrét.).

On remarquera que la rédaction de cette épitaphe diffère un peu de ses congénères françaises. Ligne 1 : le troisième mot est d'une lecture douteuse, car la dernière lettre affleure la pointe formée par la rencontre des deux arcs du motif décoratif, à gauche de l'inscription, et la signification n'est pas nette. A supposer justifiée la lecture **מצע**, on se demande comment « la pierre placée ...à (ou sur) la tête » est une « couche » ; d'autre part, la lecture **מעל**, « au-dessus », ne cadre pas grammaticalement avec le terme suivant, premier de la seconde ligne.

Ligne 2 : Le prénom Floria semble n'avoir été porté que par les juives de Paris durant le moyen âge, puisque, au moins jusqu'à présent, on n'a trouvé ce nom que sur les épitaphes de la capitale [1], entre 1250 et 1280. On constate à peine une variante d'orthographe dans l'emploi antérieur de ce nom ; au XIIIe siècle, il comporte de plus un ה final, qui est superflu.

Ligne 3 : le terme « mon maître » révèle que la stèle a été érigée par l'initiative d'un disciple de « maître Jacob », qui a été un « saint », ou martyr, probablement tué pour cause de religion lors d'un massacre des Juifs à cette époque troublée.

Ligne 4 : la date, qui correspond à l'avènement de Charles V le Sage, au trône de France, n'est pas complétée, selon la formule habituelle, par un quantième mensuel ou hebdomadaire, de même qu'il n'y a pas d'eulogie pour l'âme de la défunte.

1. *Rapport sur les inscriptions hébr. de la France*, dans : *Nouv. Archives des missions scientifiques* (1905), t. XII, ch. II, § 10, nos 10 et 17 ; § 11, no 5 (pp. 247, 250, 273).

D'après les documents déjà publiés [1], on connaissait seulement jusqu'à ce jour deux cimetières des Juifs parisiens au XIIIe siècle, l'un, rue Pierre Sarrazin, l'autre, rue Le Harpeur (actuellement rue Laharpe). Y avait-il au XIVe siècle d'autres sépultures sur la rive droite de la Seine ? D'après M. Lucien Lazard la chose s'explique par ce fait que, vers cette époque et tout à côté, il y avait des Juifs court Robert (actuellement rue du Renard-Saint-Merry) et rue Saint-Bon, au bout de la rue de la Verrerie, à l'Ouest, comme il y en a eu tout près de là, vers l'Est, d'où le nom de « rue des Juifs », bien que celle-ci, selon l'historien Gilles Corrozet, soit mentionnée pour la première fois seulement sous Louis XII, un siècle après l'exil définitif des Juifs de France.

Moïse Schwab.

---

## UNE ÉDITION RARISSIME DU TALMUD

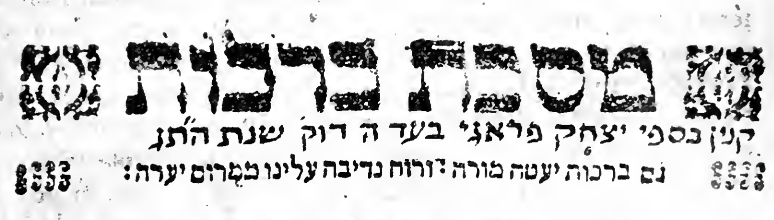
On sait qu'après la publication de volumes isolés du Talmud, parus à partir de 1484, les diverses éditions totales, depuis celle de Venise 1521-23, autorisée par le Pape Léon X, sont toutes disposées pareillement, ayant la même pagination, donnant le commentaire de Raschi sur la marge intérieure et les gloses des Tossafistes sur la marge extérieure.

Une édition fait exception, et — probablement pour avoir été en usage plus souvent que les autres — est devenue à peu près introuvable. Il y en a un exemplaire presque complet, à Oxford, moins *Bekhorot*. C'est à ce sujet que Steinschneider dit [2] : « Editionem hujus formæ et dispositionis unicam atque rarissimam vix ex Sabbtai recenset Wolf... » — De même, dans sa monographie hébraïque sur les éditions du Talmud [3], Raphael N. Rabinowitz a raconté qu'il possédait ce joyau... en majeure partie seulement, y compris *Bekhorot*. Dans l'exemplaire si défectueux de cet érudit, aucun volume n'a de titre, tandis que dans l'exemplaire d'Oxford, il y a des titres, mais seulement pour trois traités [4].

Cependant la Bibliothèque nat. de Paris, sous le n° anc. 845 du « Catal. de la biblioth. du Roi » (n° actuel : Réserve Inv. 2774), possède un exemplaire complet de cette édition du Talmud, reliée

1. Même *Rapport*, ibid., pp. 237-280.
2. *Catalog. Bodleianae*, col. 221, n° 1409.
3. Munich, 1877, p. 74-75.
4. Tr. *Berakhot*, *Ketoubot*, *Baba Kamma*.

en huit volumes. Voici une reproduction du premier titre due aux bons soins de M. P. Hildenfinger :



# מסכת ברכות

קנין כספי יצחק פראגי בעד ה דוק שנת ה'תג

גם ברכות יעטה מורה · ורוח נדיבה עלינו ממרום יערה:

## עם פירוש רשי

הדור אתם ראו זה דבר חדש כשכבר היה לעולמים ועתה מחדש בקרב ימים: באנו
להדפיס תלמוד בבלי ערוכה · שאין להקב"ה בעולמו אלא ארבעה אמות של הלכה. כי רבים
כבספים ועיניהם גובים וכלתה רוחם ואותה כפסם אסרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו
דזיקא בידו כדי שיוכל לבא ולבוא ותלמודו בידו ללמוד מאכו וכזה ינא אדם ידי
חובתו בזה דזיקא כי הליכות עולם לו כל מי ששונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן
עולם הבא וגם בא לרבות תועלת רב לעניים ולעשירים. לבחורים ולנערים ·
בדי שבכל האדם יכול לקנות אותן בלי יוקר השער · וגם למי שיש לו שש סדרים
אלפים גם ישנים שלפים גדול לא בכל עת יבא להשתמש בהן ומזה יגיע תועלת רב
שיהיו כאחרים בקיומם בנורתם ובהוויותם ואלה מוסיף על הראשונים הבחורים
והנערים יכולים ללמוד בתוכן ולא יצטרכו להרבות הוצאות מעות בכל עת וזמן: ועל
כן שמנו מגמת פנינו להדפיס ש"ס עם פרש"י במעט הכמות ורב האיכות ומה שחסרנו הגה'
במקומה' הוספנו פי' הערוך בכל המקומו' בתלמוד (וגם מראה מקום בדיבור התלמוד
בפסוקים. וגם ראשי הפרקים בהוראה מיימוני וסמ"ג וארבע טורים · כל אחד ואחד
לרגלו באותיות: גם מראה מקום על הדף של הדפוס גדול והיו מונה על כד היותר פוס
ע"פ ספר חכמת שלמה על כן חושו מהרה ונרור הכסף קחו בידכם וקנו אותם יש תאות
חם על ממוניכם;

ובכן נהלה מהש"י שיאמץ ידינו הרפות ויחזק בלי צער ובלי נזק · ויאציל עלינו
משפע הברכה והטובה · שיגמור מלאכתינו בשמחה וברוח נדיבה ויסיר
מעלינו כל כעס אף וחרון · ונהיה אנחנו בשמחה ורון · פה עתירת המדפיסין

## נדפס פה קק קראקא הבירה

תחת ממשלת אדונינו המלך האדיר זיגמונדוס ירום הודו ותנשא מלכותו סל"ה

לפרט ויזכו לראות בנים ובני בנים שלום על ישראל



En tête de chaque volume, soit sous la première ligne du titre (quand il y en a un), soit en haut de la première page du texte, on lit : « Acquis par mon argent, Isaac פראגר, pour cinq ducats, l'an 5403 » (1643). Le nom de ce possesseur est également marqué, au fer et doré, sur le plat antérieur de chaque volume, orné d'un écusson placé entre le prénom et le nom patronymique, suivi de l'eulogie יצ"ו. — Les traités se suivent sans nul ordre. Ainsi *Soucca, Taanit* et *Meghilla* sont placés après *Yebamot* et *Ketoubot*, et il n'est pas certain que ce déplacement soit imputable au relieur, car les noms des traités ainsi joints sont inscrits, non au dos des volumes, mais sur la tranche inférieure, de façon qu'on puisse lire ces noms au bas des volumes, couchés à plat sur des tablettes, ou des rayons de bibliothèque.

Comme on l'a pu voir par le long avis préalable qui accompagne le titre, un généreux amateur des études talmudiques, en considération du prix élevé des grandes éditions qui devait gêner les étudiants, généralement peu fortunés, s'est efforcé de leur fournir une édition moins coûteuse, mais contenant le strict nécessaire : le commentaire de Raschi, l'explication des mots techniques et les références indispensables pour les recherches et les applications des décisions rabbiniques.

Par économie, les titres ont été imprimés seulement quatre fois[1], savoir : en tête de *Berakhot*, l'an שלום (1615-16), en tête de *Ketoubot* et de *Baba Kamma*, tous deux de l'an בשלום (1617-18). Enfin, *Sanhedrin* et *Nidda* (t. VI et VII) sont de l'an שְׁנֵי פְּעָמִים, ou 380 (= 1620).

Ce sont, au dire de Steinschneider, les fils de feu Aron b. Isak qui ont typographié cette édition. Cependant, à la fin de *Nidda*, on lit d'autres noms de typographes. Ce sont : Moïse b. Casriel, de Weisswasser, et Juda dit Löb, fils de feu Isaac Ioudels Kohn Cédek.

Le titre de *Ketoubot* et celui de *Baba Kamma*, avant les mots ...ורבנן נחלה, contiennent l' « autorisation d'imprimer accordée par le rabbin Meschoullam Phebus, chef d'école et *Ab bet din* de Cracovie, mort le 18 Tischri de la même année » (17 octobre 1617). Cette mention ne se retrouve plus au commencement de *Houllin*. D'après ce quatrième titre, semblable pour le reste aux trois précédents (sauf le lieu et l'omission de la date), ce volume finissant par *Nidda* a été imprimé à Prague, sous les auspices de בענדט כגל י"ץ de Cracovie, par l'imprimeur Abraham b. Simon, natif de Heide, surnommé Abraham Lemburger. — *Nidda* est placé, non

1. Non trois fois seulement, comme l'avaient cru Steinschneider et R. N. Rabinowitz.

à la fin de la collection, mais après *Houllin*, à la fin de l'avant-dernier volume.

Après quoi, pour utiliser un blanc final de ce traité, on a mis une longue note imprimée (d'une page et demie) ; elle a pour but de justifier le passage agadique כל השונה הלכות, qui termine *Nidda*, et elle insiste, — d'accord avec les *Pirké Abot* (III, dernier §), — sur l'importance de ces lois de pureté. Le nom de l'auteur de la note, indiqué en tête par l'abréviation א"א, est sans doute celui de l'imprimeur Abraham. Puis viennent la date et les noms des typographes précités.

Se fondant sur l'identité des passages jadis rayés par la censure, puis rétablis, Rabinowitz est d'avis que cette édition de Cracovie, in-4° a été composée d'après l'édit. de Cracovie, fol., 1602-5. Donc, dit-il, bien que l'imprimeur ne soit pas nommé, c'est notoirement R. Isaac Prostitz, sauf que le dernier traité, mieux typographié, doit être d'un autre [1].

Dans la présente édition, il n'y a ni la Mischna de la section *Zeraïm* ni celle de *Taharot*. Le texte, en caractères carrés, forme sur chaque page la colonne intérieure, et le commentaire de Raschi en caractères rabbiniques est sur la colonne extérieure.

En marge, des lettres carrées visent les folios d'autres éditions, et les références bibliques ou talmudiques sont en caractères rabbiniques. A la suite de *Sanhedrin*, se trouve une table ms. (en 10 col. et demie) donnant les titres des chapitres, par ordre alphabétique. L'auteur anonyme (א' המחבר) termine cette liste en expliquant l'utilité d'un tel répertoire, daté du 17 Ab l'an לשנה טובה לפק, soit 390 (= 1630). Le tout est écrit en cursive judéo-allemande.

Après *Zebahim*, sur le verso blanc du dernier feuillet, on voit une gravure sur bois qui représente le sacrifice d'Isaac : cette gravure doit dater du XVI^e siècle, car Abraham a un chapeau et un collet style Henri II.

Moïse Schwab.

---

## UN RIDEAU DE TABERNACLE

Le Musée de Cluny a reçu dernièrement, en don de M. le comte de Camondo, un rideau de tabernacle comme on n'en voit jamais en Europe. Cet ornement du culte synagogal consiste en une pièce quadrangulaire de soie gris éléphant, d'environ 2 m. et demi de haut sur 1 m. 1/2 de large, couverte d'inscriptions hébraïques.

1. Dans l'exemplaire de Paris, on n'a pas lieu de faire une telle distinction.

La première ligne est composée des sept initiales suivantes, surmontées de points abréviatifs : ז̇ ה̇ ל̇ ה̇ צ̇ י̇ ב̇. C'est l'abréviation de Psaume, cxviii, 20 : « Voici la porte de l'Éternel, les justes y entreront. » — Au-dessous, encadrant un fleuron naïvement figuré, on lit les quatre mots formant le premier hémistiche du Ps., xvi, 8 :

יהוה
שויתי (ici le fleuron) לנגדי
תמיד

« Je fixe constamment mes regards sur le Seigneur ». Ensuite, en deux lignes, le Ps., xxxii, 11 : « Réjouissez-vous en l'Éternel ; soyez dans l'allégresse, ô justes ; entonnez des chants de triomphe, vous tous, cœurs droits ! ». — Enfin, on lit, transcrit *in extenso*, le petit Ps. lxvii, sous la forme d'un chandelier à sept branches. Le verset 1, ou le titre de ce psaume, est reproduit — procédé cabbalistique — en mots trilitères, coupés uniformément de trois en trois lettres, comme suit : למנ צחב נגי... Puis viennent les versets 2, 3, 4 transcrits verticalement et recourbés en bas vers la droite, séparés les uns des autres par une ligne parallèle, légèrement fleurie. La tige médiale de cette image du chandelier comprend le verset 5, dont les trois derniers mots, בארץ תנחם סלה, forment la base horizontale de l'image. Elle est suivie, à droite, des versets 6, 7, 8, également figurés en lignes verticales, mais recourbés vers la gauche.

Dans l'espace libre à droite et à gauche vers le bas, on lit deux abréviations : חכ̇ם à gauche, צו̇ם à droite ; celle-ci peut représenter les mots צדק ומשפט. En outre, dans les deux angles inférieurs, sont représentés deux palmiers en éventail [1], émergeant d'une corbeille, qui paraissent révéler un art persan peu raffiné.

Les lettres, ainsi que les dessins, sont en argent massif ; les ornements sont forcément d'une venue médiocre, car ils se composent pour la plupart de têtes de clous du même métal, et toute la bordure carrée qui entoure ces textes n'offre d'autre variété que le plus ou moins de grandeur des têtes de clous. Cependant, aux extrémités des quatre angles, il y a de petites rosaces en rocaille, contenant une fleurette, ou une marguerite au milieu.

Contrairement aux pièces de ce genre, on ne trouve là ni un nom de donateur, ni la moindre date, et comme les lettres sont purement carrées, on ne saurait leur assigner une époque bien déterminée. C'est probablement une œuvre du xviii^e siècle, faite par un argentier oriental.

Moïse Schwab.

1. C'est probablement, me fait-on remarquer, une figuration de l' « arbre de vie », qui est le symbole de la *Tora*.

# BIBLIOGRAPHIE

---

Joüon (Paul). I. **Études de philologie sémitique.** II. **Notes de lexicographie hébraïque.** III. **Notes de critique textuelle (A. T.).** In-8° de 134 p. (Extrait des *Mélanges de la Faculté orientale*, Beyrouth, tome V, fascicules I, p. 335-415, et II, p. 415-488.)

M. Joüon, dont nous avons apprécié ici le remarquable commentaire sur le Cantique des Cantiques, a réuni en brochure deux articles publiés dans les *Mélanges de la Faculté orientale* et qui contiennent une série d'études grammaticales et de notes lexicographiques et exégétiques. En premier lieu, l'auteur s'occupe de la distinction des verbes actifs et statifs, sur lesquels il fait mainte observation intéressante, et montre que les verbes statifs tendent à devenir actifs[1]. [Au terme « statif » nous préférerions « qualificatif ». S'il est admissible que les verbes *qatila* ou *qatula* s'emploient en principe pour marquer la persistance dans un état, il n'en est pas moins vrai qu'ils marquent aussi le passage d'un état à un autre. Le mot qualificatif pourrait s'appliquer dans les deux cas, tandis que statif ne s'emploie guère que dans le premier sens. Nous ajouterons quelques remarques : En arabe, dans les verbes réguliers, le futur en *i* se rencontre souvent dans les verbes avec deuxième ou troisième radicale *lâm* ou *râ*, p. e. *halafa, qadara.* — Le verbe חפץ a la voyelle *a* pour le futur à la pause. — Les verbes ל״ה conservent dans le participe un vestige de la distinction entre les verbes statifs et actifs. On trouve, en effet, comme qualificatifs כָּלֶה et הָרָה. En outre, דָּוֶה et רָוֶה peuvent être des adjectifs verbaux. Il est à noter que l'assimilation des verbes actifs aux verbes qualificatifs qui s'est produite au futur par suite de la transformation de *iy* en *ay* a dû entraîner l'assimilation au passé, et c'est pourquoi tous les passés ont pris la voyelle *î* au lieu de *ê* = *ay*, qui aurait dû être la voyelle des verbes actifs.]

Dans la seconde étude (p. 9-16), M. Joüon montre que, contrairement à l'opinion de M. Barth, la désinence *a* de l'état déterminé (emphatique)

1. Pour plus de clarté nous mettons nos observations entre crochets.

en araméen était primitivement accentuée et qu'elle ne peut être autre chose que la terminaison de l'accusatif sémitique.

Dans le troisième article (p. 16-21), l'auteur examine pourquoi dans le futur des verbes à première radicale gutturale le préfixe a la voyelle *é* devant un radical avec *a*, et la voyelle *a* devant un radical avec *o*. Il pense que l'on a voulu différencier le futur en *o* du futur en *a*. [Nous ne pensons pas que ce soit là la véritable raison. En général, il ne faut pas faire intervenir les causes finales dans la grammaire et il vaut mieux voir dans le fait en question un phénomène phonétique dont on retrouve bien des exemples en sémitique. L'*a* est souvent précédé de *è* et l'*i* et l'*o* de *a*, p. e. en syriaque *èkal*, à côté de *akìl*, *akul*.] L'auteur explique ensuite que la voyelle *a*, qui remplace *è*, p. e. dans תַּאַסְפִּי, n'est pas affaiblie, mais, au contraire, fortifiée par l'éloignement du ton.

La quatrième étude (p. 21-28) porte sur les noms ségolés. L'auteur fait voir que la voyelle auxiliaire n'était pas nécessairement *segôl* à l'origine. [On est d'autant plus étonné qu'il ait cherché à expliquer par ce *segôl* spécial à l'hébreu, probablement moderne et extrêmement variable, la présence de l'*a* dans le pluriel des noms ségolés. Cet *a* se retrouve en arabe et en éthiopien dans une foule de pluriels brisés. Il est donc infiniment probable que nous avons là un procédé de la formation du pluriel antérieur à l'emploi des terminaisons, et, à plus forte raison, à l'apparition du *segôl* furtif, qui a été amené par la chute des désinences casuelles.]

M. Joüon pense avec raison que l'analogie seule de l'absolu ne suffit pas à expliquer le *rafé* de la 3e radicale au construit pluriel. Il faut admettre l'influence persistante de la voyelle primitive, transformée en scheva moyen, *malkhè* venant de *malakhê*. [Il en est de même dans l'infinitif avec suffixes, p. e. שָׁכְבֵנוּ. Mais, dès que le scheva moyen devient tout à fait quiescent, le *dagesch qal* reparaît, p. e. שָׁכְבְּךָ. L'analogie de l'absolu n'a donc pas d'effet. Pour les mots מַלְכוּת, עֲבֹדָה, יַלְדוּת, il est possible qu'il y ait eu à l'origine une voyelle dans la 2e radicale ; mais il ne faudrait pas faire intervenir dans l'interprétation de formes *araméisantes* l'influence du *segôl* furtif *hébreu*.]

M. Joüon s'est attaché, en cinquième lieu (p. 29-35), à préciser la double prononciation du *resch* attestée par Saadia et d'autres. Il a réuni tous les renseignements relatifs à cette question, et sa conclusion qu'il y avait trois sortes d'*r*, selon le nombre des vibrations, et que Saadia entend par *resch dageschè* l'*r* « roulé » paraît justifiée.

En ce qui concerne la sixième étude sur l'emploi de ב et de כ au sens temporel avec l'infinitif, l'auteur a eu le mérite d'attirer l'attention sur un point négligé par les grammairiens et les lexicographes, et il s'est rapproché de la solution véritable du problème. Selon M. Joüon, ב s'emploierait lorsqu'il s'agit d'une action durable au milieu de laquelle une autre intervient, et serait à traduire « durant que, pendant que, tandis que » ; כ servirait pour marquer une action instantanée, et se traduirait « après que, dès que ». [Mais on ne voit pas pourquoi כ marquerait une

action instantanée plutôt que ב, et dans la plupart des exemples cités par M. Joüon, rien n'indique plutôt une action durable qu'une action instantanée, p. e. dans Ex., xxviii, 29 : « Aron portera l'iniquité d'Israël quand il entrera (בבאו) dans le sanctuaire », et dans xxxiii, 9 : « quand Moïse entrait (כבוא) dans la tente, la colonne de nuée descendait ». On ne voit pas que l'entrée soit plus longue dans un cas que dans l'autre. En réalité, la préposition ב indique simplement le temps, ainsi dans l'exemple précité « quand Aron entrera, il portera, etc. », et la préposition כ indique la cause, ainsi : « Comme Moïse entrait (c.-à-d. parce qu'il entrait), la colonne de nuée descendait ». Le second acte est ici considéré : comme la conséquence du premier. M. Joüon a bien vu que la préposition כ pouvait se rendre par « dès que, après que », mais il ne s'est pas aperçu que le *post hoc* était amené par le *propter hoc*. On peut encore comparer בראתי (Dan., viii, 15) et כראתכם (Josué, iii, 3). Le regard de Daniel n'a pas pour conséquence l'apparition de l'ange, mais la vision de l'arche entraîne le départ du peuple. De même, בשמעו, dans Deut., xxix, 18, et כשמע dans Gen., xxvii, 34. Généralement avec צאת ou הוציא on emploie ב, parce qu'il s'agit simplement de marquer l'époque. Ainsi dans Gen., xix, 17 ; Ex., iii, 12 [non xiii, 12] ; xiii, 8 ; xvi, 32 ; Lév., xxiii, 43 ; Deut., xxiii, 5 ; xxiv, 9 ; xxv, 17 ; Jos., ii, 10 ; mais dans Gen., xix, 17 il y a une relation logique entre l'acte de faire sortir Lot et celui de lui faire les recommandations nécessaires. Dans Exode, ix, 29, la sortie de la ville est la condition préalable de la prière. Il y a donc כצאתי. Ceci établi, il est assez facile de prendre parti pour le ב ou le כ, là où il y a divergence dans le texte masorétique entre le *qeré* et le *ketîb*, ou bien entre le texte masorétique et les versions. Dans Jos., iv, 18, il faut lire כ avec le *qeré*, parce que les eaux se mettent à couler dès que les prêtres quittent le Jourdain. Il y a connexité entre les deux faits. De même, Ex., vi, 5, 15 ; Juges, xix, 25 ; I Sam., ix, 26 ; xi, 6 ; II Sam., v, 24 ; II Rois, iii, 15 ; iv, 40 ; Esther, iii, 4 et peut-être II Rois, ii, 9. Par contre, I Sam., xi, 9, il faudrait lire, avec le *ketîb*, בחם. Il n'est pas nécessaire de corriger le ב dans I Rois, xviii, 36, car il n'y a pas de relation logique entre le moment et l'acte ; cependant cette relation aurait pu exister et le כ serait alors admissible. Dans II Rois, iii, 20, il faudrait ב ; mais le texte est très altéré. Dans Jonas, iv, 7, le ב est parfait ; de même II S., xix, 9, mais dans Ez., xliii, 23, il faudrait כ ; de même dans Jos., iv, 7 ; I Sam., xxv, 37 ; I Rois, xvi, 11. Certains moments de la journée étant choisis pour certains actes et étant donc la condition de ces actes, il en résulte qu'on emploie le כ dans les propositions infinitives qui s'y rapportent ; ainsi, dans Deut., xvi, 6. Dans Gen., xviii, 1, Abraham, à cause de la chaleur, va voir si des voyageurs passent ; il faut donc bien כחם.]

Dans l'étude 7 (p. 38-39), M. Joüon note la confusion qui s'est produite entre le *piel* et le *hifil* de חיה. [Cette confusion a persisté dans le rituel : dans la deuxième bénédiction du Schemoné-Esré on devrait lire מְחַיֶּה au lieu de מְחַיֵּה à côté de לְהַחֲיוֹת].

L'auteur cherche ensuite l'étymologie de מחר et conclut à une contraction de מה אחר « ce qui est après ». [La difficulté, c'est que מה, en hébreu biblique, n'a pas le sens relatif, surtout que l'auteur repousse l'idée, cependant naturelle, que le préfixe *ma* des noms est identique avec le pronom interrogatif et indéfini.]

Dans l'étude 9, M. Joüon étudie l'étymologie de עִמָּדִי, qui viendrait de עִם יָדִי « auprès de mon côté ». [L'explication est ingénieuse, mais nous n'oserions dire qu'elle est juste. En effet, l'auteur se trompe, après Brown, quand il dit que עִמָּדִי a exactement les mêmes emplois que עִמִּי. Il est vrai que עִם, עִמְּךָ, etc. signifient « avec » et « auprès de », mais עִמִּי n'a que le premier sens, et עמדי le second. Il n'y a de confusion que dans Ps., LXXXVI, 17 ; Esther, VII, 8 ; I Chr., IV, 10 ; XIX, 2. עִם devait primitivement signifier seulement « avec », et l'on ne voit pas comment il se serait combiné avec ידי pour signifier « auprès de ». On a pu difficilement dire « avec mon côté », pour « auprès de moi ».]

P. 42-43, l'auteur note avec justesse que les noms communs perdent l'article quand il désignent des points cardinaux.

P. 43-45, M. Joüon établit, conformément à l'opinion de Lagarde et contrairement à celle de M. Barth, que la forme de l'adjectif קָטוֹל, malgré la voyelle longue, doit provenir d'un primitif *qatul* et non *qatâl*. [Il n'est pas impossible que *u* se change en *ó*, dans une syllabe non accentuée, p. e. יִלְקֹטוּן, mais c'est exceptionnel].

Dans la 12e étude (p. 46-50), M. Joüon examine les formes simples de l'adjectif en hébreu et en arabe, et de la comparaison de ces formes il tire des conclusions judicieuses, notamment que la forme d'adjectif *qatl* en arabe serait une réduction de *qatul* [on s'explique alors qu'en hébreu cette forme *qatl* ou son équivalent *qtal* ne se rencontre pas pour les adjectifs], et la forme d'adjectif *qatal* ne correspondrait pas à un adjectif verbal [cependant en hébreu les verbes ע"ו et ע"י ont un participe actif de la forme *qatal*. Les déductions que M. Joüon croit pouvoir établir pour la genèse des temps sont moins convaincantes. L'auteur reporte sur la forme *yaqtul* une idée que j'avais émise pour *qatal* (*Revue*, t. XXVI, p. 52-54), a savoir que les emplois de cette forme pour le passé et le futur variaient suivant le ton. Or, ce qui est admissible pour *qatal*, où les deux syllabes sont radicales, l'est moins pour *yaqtul*, où il n'y en a qu'une seule. Il est peu naturel que le radical perde le ton au profit du préfixe. Pour *yaqtul*, si l'on s'en tient aux faits certains, on voit que, sans terminaison, c'est un passé, mais avec un futur la terminaison a *u*. M. Bauer [1] me paraît donc avoir raison de penser que *yaqtul* a d'abord été « intemporel », de même d'ailleurs que *qatal* avant que cette forme ne fût différenciée par le ton]. Il est possible que la succession des temps supposée par M. Joüon soit exacte, à savoir, 1° l'impératif, 2° *yaqtul* du verbe actif (avec deux accents et deux emplois temporels), 3° *qatila* et *qatula* des

1. *Die Tempora im Semitischen*, p. 10-11.

verbes statifs, 4° le futur des verbes statifs, 5° *qatala* des verbes actifs. [Cependant la forme *qâtal* ou *qâtil* étant essentiellement active, il nous paraîtrait plus probable que *qatâl, qatîl, qatûl* statifs s'opposaient d'abord à *qâtal, qâtil, qâtul* actifs et que la distinction des temps est plus tardive. Lorsque cette distinction s'est faite, *qatâl* a cessé d'être statif et a été plus tard employé comme passé actif, tandis que *qâtal* ou *qâtil* devenaient des futurs actifs. D'un autre côté, *yaqtul* simple était devenu un passé actif, tandis qu'avec la terminaison *u* il était devenu un futur].

La seconde partie du travail de M. Joüon (p. 51-92) contient des notes lexicographiques :

1° אמת, lorsque il est joint à חסד doit en être un synonyme et ne signifie donc pas en ce cas « vérité » ou « fidélité », mais « bonté ». M. Joüon pense que אמת voulait d'abord dire « justice » et a pris ensuite le sens de « bonté », comme צדקה a fini par signifier « charité ». [Mais on ne voit pas pourquoi אמת aurait voulu dire « justice ». Peut-être faudrait-il chercher l'origine du sens de « bonté » dans l'acception de אמן « être tuteur », אמת aurait signifié « protection », sens qui a très bien pu s'allier à celui de חסד. Le sens de « protection » peut être rattaché à l'autre sens de אמת « fidélité, vérité », si l'on admet que אמן « être tuteur » signifie proprement « tenir solidement (l'enfant) », et que le sens de « vérité » dérive de celui de « solidité, stabilité ».]

2° אפסי dans la locution אפסי עוד signifierait « moi seul ». [Mais on ne voit pas alors ce que voudrait dire עוד. Il n'est pas étonnant que le suffixe *î* ait subsisté dans une locution spéciale et ait disparu dans les autres. אפסי עוד nous parait donc équivaloir à אין עוד.]

3° M. Joüon explique אֶשְׁכָּר (Ez., xxvii, 15 : Ps., lxxii, 10) dans le sens d'anneau monétaire, d'après l'araméen אשכרא.

4° וכי (I Sam., xxiv, 20, et Is., xxxvi, 19) est changé en הֲכִי, comme le contexte l'exige.

5° M. Joüon explique comme nous כעת חיה par « à ce moment-ci l'année prochaine », mais il suppose que חַיָּה a passé du sens de vie au sens d'année.

6° למעט (Aggée, i, 9 ; II Chr., xxix, 34) signifie « en petit nombre », sans que le ל ajoute l'idée de « devenir ».

7° נְצִיב signifie toujours « garnison », non pas « préposé ».

8° פלא נדר veut dire « faire un vœu par générosité. »

9° פִּנָּה (Juges, xx, 2 ; I Sam., xiv, 38 ; Is., xix, 13 ; Zach., x, 4) doit s'expliquer par « bataillon ».

10° פרזי n'est pas « un villageois », mais « un pays ouvert ».

11° פריץ est celui qui commet un vol avec effraction.

12° פשט « fondre sur » signifie à l'origine « se répandre ».

13° רבה après un nom de ville veut dire « capitale », et non pas « grande ».

14° רהיט (Cant., i, 17) désigne une solive.

L'auteur examine ensuite un certain nombre de racines dont il donne une explication nouvelle :

1° הלל « être fou » est rattaché à l'arabe *hilâl* « lune ». [Nous pensons plutôt que הולל ne vient pas de הלל, mais de הול, et qu'il faut le rapprocher de l'arabe *hâla* « être épouvanté », de même que שׁוֹלָל « troublé, éperdu » vient de שׁול et non pas de שׁלל : voir *Revue*, t. XXXI, p. 276; cf. Barth, *Mélanges Kohut*, p. 88-89].

2° Les différentes acceptions de חדל sont rangées par M. Joüon dans l'ordre suivant : 1° s'écarter, 2° s'abstenir, renoncer, négliger, 3° cesser.

3° חתת signifie vraisemblablement d'abord « être brisé », puis « être faible, impuissant », enfin « craindre » ou « avoir honte ».

4° L'auteur précise les significations des verbes כאה, כהה et leurs relations avec נכא, נכה (cf. p. 133-134). Dans Is., LXVI, 2, נכה paraît être mis pour נכאה et ne signifie pas « frappé », mais « affligé ». A ce propos M. Joüon corrige ונכאה dans Dan., XI, 30, en וְנִכָּה — יכהה et ירוץ (Is., XLII, 4) en יכבה, et ירֹץ — כהה dans Nah., III, 19, en גהה (déjà chez Ibn Djanah, comme M. J. le remarque en note), — נכאו (Job, XXX, 8) en נחבאו.

5° L'auteur examine l'emploi des verbes אסף, יסף, ספה, סוף parfois confondus. Il corrige סָֽפּוּ (Ps., LXXIII, 9) en סָפּוּ, et יִסָּפוּ (Is., LXVI, 17) en יִסָּפוּ.

6° M. Joüon étudie de même les verbes יקע, נקע, תקע, qui sont apparentés.

7° La racine לוץ ne signifie pas « se moquer », mais « être fou, insensé ». Ce sens, d'après l'auteur, s'impose dans certains passages et est admissible dans les autres. [Toutefois dans Prov., XIX, 25, et XXI, 11, où il est dit que le *pèti* devient sage quand le *lêç* est frappé, il ne semble pas que ces deux mots soient synonymes. Le *lêç* nous paraît désigner l'homme irrégulier, celui qui s'écarte (לוץ = לוז) des règles de la sagesse, tandis que le *pèti* est un naïf, un ignorant (non pas un fou). Cette irrégularité peut être volontaire ou involontaire, de sorte que le *lêç* peut, suivant les cas, être assimilé à un méchant ou à un sot. La première acception parait se rencontrer dans Ps., I, 1 ; Prov., XXI, 24 ; XXII, 10 ; XXIV, 9 ; Ben-Sira, VIII, 11 ; XIII, 9 ; de même pour l'abstrait לצון, dans Prov., XXIX, 8]. A la fin de l'article, M. Joüon propose de corriger אם ללצים הוא יליץ (Prov., III, 34) en אלהים לעריצים הוא יעריץ. — בין אוילים en אוילים יליץ אשם ילין אשם [déjà chez Frankenberg, *Sprüche*, 1898]. — הליצוני (Ps., CXIX, 51) en אלצוני « m'ont pressé ».

8° L'auteur termine cette série par une étude de la racine ערץ, qui signifie d'abord « être forte », puis « abuser de la force, opprimer », enfin « trouver redoutable ».

Dans la troisième partie (p. 93-133), M. Joüon propose une série de corrections au texte biblique : Gen., I, 14 : lire לעתת pour לְאֹתֹת. *Ib.*, XVIII, 5 : תֵּעָשֶׂה pour תַּעֲשֶׂה. — *Ib.*, XXVII, 40 : תַּכְבִּיד pour תריד [on attendrait cependant un futur]. — *Ib.*, XXIX, 11 : וַיִּשַׁק pour וַיִּשַּׁק. — *Ib.*, XXXI, 35 (XLV, 5), ירע pour יִחַר. — *Ib.*, XLII, 1 : תתרפאו ou תתרפו pour תתראו. — *Ib.*, XLVII, 17 : ויכלכלם pour וינהלם. — *Ib.*, XLIX, 10 : שֹׁפֵט (LXX), pour

שבט, et שִׁלֹּה pour שִׁילֹה [déjà dans Raschi. Nous préférons שַׁי לֹה ; voir *Revue*, XXX, p. 115]. — Ex., II, 9 : קחי לך pour היליכי. — *Ib.*, v, 9 : יעגו « ils souffriront » et « qu'ils se préoccupent » pour ישעו et ישׁעו [on pourrait lire יֻשְׁעוּ « qu'ils soient éblouis »]. — *Ib.*, IX, 28 : וְרָקַת pour ורב. — *Ib.*, x, 21 : וְיָמֻשׁ pour וְיָמֵשׁ. — *Ib.*, XII, 13 : המשחית pour למשחית. — *Ib.*, XIV, 25 : ויגלגל pour וינהגהו [ce verbe a pour sujet les Égyptiens, non pas Dieu]. — *Ib*, xv, 6 : נאדרה ou תאדר pour נאדרי. — *Ib.*, XVIII, 9 : ויפחד pour ויחד. — *Ib.*, 11 : כי בבדה ידו עליהם pour כי בדבר אשר זדו ע'. — *Ib.*, 15-16 : 16*b* doit être placé avant 15*a* et se rapporte aux lois religieuses et non aux procès. — *Ib.*, XIX, 9, lire בעמוד pour בעב. — *Ib.*, XX, 18 : וינוסו pour וינעו. — *Ib.*, XXI, 19 : שִׁבְתּוֹ pour שִׁבְתּוֹ [on pourrait lire שְׁבָתוֹ]. — *Ib.*, XXXII, 4 : חָרִט « bourse » pour חרט [l'or est serré par Aron dans une bourse]. — *Ib.*, 17 : מריעים pour ברעה. — *Ib.*, XXXIV, 7 : וְחַטָּא נקה לא ינקה pour וחטאה ונקה לא י' [on ne voit pas la nécessité d'un groupe binaire et le complément ne se met pas, croyons-nous, devant un infinitif absolu. La seconde partie du verset paraît hors de propos aussi bien ici que dans Nombres, XIV, 18*b*. Nous sommes porté à penser que נקה signifie dans les deux passages « exterminer », comme dans Jér., XXX, 11 ; XLVI, 28 ; Nahoum, I, 3, et que c'est par suite d'une fausse interprétation qu'on y a inséré la phrase פוקד etc., empruntée au décalogue (Ex., XX, 5)]. — Lév., XIII, 55*b*, est à supprimer ; c'est une dittographie de 42*b*, et פחתת vient de פרחת. — *Ib.*, XIV, 57, lire הַטְּמֵא, הַטָּהֹר pour הַטָּמֵא, הַטָּהֹר [à moins de changer ביום en בין F. Perles, *J. Q. R.*, XI, p. 112]. — Nombres, II, 2 : באתת est à supprimer, dittographie de בית אבת. — *Ib.*, v, 18, lire הַמְאֵרִים « malédictions » pour המרים המאררים. — *Ib.*, XXII, 7 : כספים pour קסמים. — *Ib.*, XXIII, 1-4, le mot בלעם au v. 2*b* est à supprimer, 4*b* doit être mis après 2*b*. העלה ne signifie pas ici « faire brûler », mais « placer sur l'autel ». [Que Balam soit supérieur à Balaq, ce n'est pas une raison absolue pour que ce soit lui qui fasse le sacrifice]. — *Ib.*, XXVII, 18 : רוח signifie ici « courage », et non pas « esprit ». — *Ib.*, XXVII, 20, lire ונתתי pour ונתתה. — *Ib.*, XXXI, 3 : שלחו pour החלצו. — *Ib.*, XXXII, 32 : ואתם תתנו ou וְנִתְּנָה pour ואתנו. — Juges, III, 20, lire קרה ou מְקָרֶה « charpente » pour מְקֵרָה. — I Sam., I, 5 : אפס, proposé en place de אפים, signifierait « seulement », et serait à séparer de כי. [Il est douteux que אפס se mette à la fin de la phrase, et כי deviendrait difficile à expliquer]. — *Ib.*, II, 10, dans וְיִתֵּן le *wâw* marque le volitif ; cf. Gen., XXVII, 28 ; Nombres, IX, 2 ; I Sam., XXX, 22 ; II Sam., XXIV, 3 ; I Rois, XVIII, 23. — I Sam., VIII, 16-17 : il faut mettre 17*a*, 16*a* β (en lisant בקרבם pour בחוריכם), 16*a* α, 16*b*, 17*b*. — *Ib.*, XII, 3, lire כסף pour כפר. — *Ib.*, XII, 14 : המלך אשר ה' אלהיכם המליך עליכם pour המלך אשר מלך עליכם אחר ה' אלהיכם [mettre plutôt המליך עליכם avant ה' אלהיכם]. — *Ib.*, XV, 19 : המשנים signifie « de la seconde portée » (Kimhi). — *Ib.*, XVI, 12 : שֶׁבֶר pour עם. — *Ib.*, XX, 9 : לי pour לך. — *Ib.*, XXII, 14 : וְשָׂם « admis » pour וסר [il faudrait וְשָׂמוּ]. — *Ib.*, XXVIII, 12 : וַתִּירָא pour ותרא [le texte masorétique paraît encore le plus naturel]. —

*Ib.*, xxx, 17 : לפי חרב pour למחרתם. — II Sam., i, 14 : לשחט pour לשחת. — *Ib.*, vi, 21 : ושחותי pour ושחקתי. — *Ib.*, x, 3 : הלכבד pour המכבד [בעיניך serait alors superflu]. — *Ib.*, xi, 23 : ונדח pour ונהיה [il faudrait un complément direct de personne ou de chose]. — *Ib.*, xvi, 19 : ולפני מי pour והשנית למי. — *Ib.*, xviii, 11 : ועלי veut dire « et (si tu le fais maintenant) je m'engage, etc. ». — *Ib.*, xxiii, 1 : זֹמֶרֶת « psalmiste » pour זמרות. — I Rois, viii, 30 : השמים מכון שבתך pour אל מקום שבתך אל השמים. — *Ib.*, 35 (= II Chr., vi, 26), כי תענה est à supprimer (dittographie de כי תורם au v. 36). — *Ib.*, 38 : רֹע pour נגע. — *Ib.*, xi, 23 : ויקם pour ויקץ. — *Ib.*, xiv, 14 : וזה pour ומה. — *Ib.*, 21, 20 : אויבך pour אויבי « as-tu trouvé en moi ton ennemi ? » — *Ib.*, xxii, 35 : ותכלה pour ותעלה. — II Rois, 8-9 : תַּנְחֻתוּ pour תחנתי, et 9 : נִחֻתִּים pour נחתים [cité déjà par Kittel]. A ce propos M. Joüon corrige שֹׁמֵר dans ix, 14 en נִשְׁמָר. — *Ib.*, vii, 6. La conjonction dans ואת signifie « ou ». On peut lire מלך מצרי au lieu de מלכי מצרים. — *Ib.*, 13, lire מכל pour ככל. — *Ib.*, ix, 7 : ובקשתי pour ונקמתי. — *Ib.*, x, 6 : מְגַדְּלִים pour מגדלים. — *Ib.*, xi, 4 : כרים pour כרי (de même v. 14 pour שׂרים). — *Ib.*, 5, lire ושמרו pour ושמרי. — *Ib.*, 6. L'indication de la troisième porte a été remplacée par les mots ושמרתם את משמרת, dittographie des v. 5 et 7. — Le ו du commencement de la phrase et le mot אחר sont suspects. — Lire סוסים pour סור. — *Ib.*, 8 : שׂדרה signifie barrière (Vulgate). — *Ib.*, 13 : העם רצים pour הרצין העם. — *Ib.*, 15, שׂדרות est à supprimer, et on doit lire יומת pour המת. — *Ib.*, 18 : הבעל au lieu de יהוה. — *Ib.*, xv, 5 : החצה pour החפשית. [Le ה‍ָ de la direction ne se comprendrait pas]. — *Ib.*, 20 : וישא ou וישם pour ויצא. — *Ib.*, xix, 11 : להחריבם pour להחרימם. — *Ib.*, xxi, 13 : לוח pour צלחת. — *Ib.*, xxiii, 6 : וידק לעפר doit se rapporter à des monuments de pierre, dont la mention a disparu. — *Ib.*, 24, lire נמצו pour נראו. — *Ib.*, 26 : כראתו אתו est une double dittographie de קראתו. — *Ib.*, xxiv, 14 : גּוֹלָה, qu'on a voulu corriger en גּוֹלָה, est exact. — Nahum, iii, 6 : ראֹי est une dittographie de ראיך, et il faut peut-être lire לעי. — Malachie, ii, 12 : כער ואנן pour ער ועֹנה (cf. Israël Lévi, *Revue*, XXIII, 195). — Prov., xvii, 1 : אחת pour תחת.

Nous avons cru devoir analyser en détail l'ouvrage de M. Joüon, car ses études et ses notes méritent toujours qu'on s'y arrête, même quand elles prêtent à des objections, et nous pensons ainsi rendre service aux sémitisants et exégètes auxquels les *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth* ne seraient pas accessibles. Nous espérons que l'auteur nous donnera bientôt la continuation de ses savantes recherches philologiques et critiques.

Mayer Lambert.

STRACK (H. L.). **Pesahim. Der Mischnatraktat Passafest, nach Handschriften und alten Drucken herausgegeben, übersetzt und erläutert.** Leipzig, Hinrichs, 1911 ; in-8° de 40* + 48 p.

En rendant compte de l'édition des traités *Sanhedrin-Maccot* par M. Strack[1], je pouvais déjà annoncer l'apparition de *Pesahim*, édité par le même auteur. C'est fait maintenant et nous possédons aujourd'hui la Mischna de *Pesahim* présentée sous la forme excellente à laquelle M. Strack nous a habitués.

Le texte n'est pas basé sur une recension déterminée de la Mischna ; l'auteur reconnaît dans la préface (p. 4*) avoir procédé avec éclectisme, c'est-à-dire qu'il a mis dans le texte les leçons qui lui ont paru les meilleures. Les choix ainsi faits pourront donc être critiqués en certains endroits. Ainsi dans IX, 3, où de fort bonnes sources lisent על מצות ומרורים, conformément au verset biblique (Exode, XII, 8), notre auteur n'en a pas moins mis dans le texte מצה.

L'introduction est un peu plus développée et plus instructive que celle des autres traités. La cause en réside dans les nombreux points de contact avec le Nouveau Testament, que M. Strack examine méthodiquement et à fond, notamment en ce qui concerne la Cène, qu'on considère généralement comme un repas pascal. On sait que le renseignement donné par le Talmud (*Sanhedrin*, 43 *a*), d'après lequel Jésus fut pendu la veille de Pâque, est inconciliable avec l'indication formelle des Synoptiques, qui placent la Cène le soir du premier jour des azymes, c'est-à-dire le soir qui suit le 14 Nissan. M. Strack émet ici une hypothèse qui ne paraît pas nouvelle : l'accord ne s'était pas fait alors sur le début du mois de Nissan et d'aucuns, dont Jésus, faisaient tomber le 14 Nissan un jour plus tôt que ne l'avaient fixé les Sadducéens. Cette conjecture est très plausible et elle peut être appuyée par l'incident bien connu qui s'éleva entre R. Josué b. Hanania et R. Gamliel, et duquel il résulte que même le jour du grand-pardon était célébré à deux jours différents[2].

A propos du dernier repas de Jésus, M. Strack examine un point fort discuté par les théologiens chrétiens, mais qui, pour nous, n'a qu'un intérêt archéologique. Dans le repas pascal des Juifs, chaque convive a sa coupe devant lui, tandis que Jésus a présenté à ses disciples son propre calice (ποτήριον), dans lequel tous ont bu (Marc, XIV, 23 ; cf. Matthieu, XXVI, 27). On avait donc, chose étonnante, une coupe commune, ce que Strack et d'autres théologiens chrétiens ne peuvent expliquer. Ce calice fit le tour de la table après le repas (d'après I Cor., XI, 25)[3] ; il correspond ainsi, suivant la remarque de M. Strack, à ce que les rabbins appellent « la coupe de la bénédiction du repas » (כוס של ברכה). Or, une ancienne

1. *Revue*, LX, 303.
2. b. *Rosch ha-Schana*, 25 *a* ; j. *R. H.*, II, 58 *b*.
3. La même chose résulte de Luc, XXII, 20.

baraïta énumère dix choses qui distinguent cette coupe ; l'une d'elles est le « couronnement » (עיטור), ce que le Talmud de Babylone explique de deux manières : 1° on couronne la coupe de disciples, c'est-à-dire la personne de marque qui récite la bénédiction est entourée par les disciples, par les convives de moindre importance ; 2° on fait entourer la coupe principale d'autres coupes [1]. D'après la première explication, nous avons presque la même situation que dans l'Évangile : un maître élève la coupe de la bénédiction, entouré par les disciples qui font cercle autour de lui. On ne dit pas à la vérité que les disciples boivent à la coupe, mais c'est d'autant plus vraisemblable que, quelques lignes plus loin, le Talmud de Babylone mentionne l'usage de transmettre la coupe de la bénédiction en don gracieux aux gens de la maison [2]. La remise de la coupe à l'épouse, aux enfants ainsi qu'aux convives se fait encore aujourd'hui, à vrai dire, dans les maisons juives, aussi bien pour la coupe du *Kiddousch* que pour celle des grâces. Le sens donné à l'expression עיטור, « couronnement de disciples, ou couronnement de coupes », pourrait, à cause même de son étrangeté, reposer sur une tradition ancienne, et en tout cas, on peut affirmer qu'un usage de ce genre a existé, sans quoi on n'aurait pas pu en parler. Cependant les savants modernes (Z. Frankel, J. Levy et d'autres) expliquent עיטור littéralement : « couronnement ou décoration de fleurs » (στεφανοῦν) [3] ; dans ce cas, le texte ne donne rien pour les Évangiles.

Notre auteur s'explique très brièvement sur le titre du traité (p. 4*). Il rejette sans fondement l'explication, pourtant traditionnelle [4], de פסחים par « fêtes de deux pâques », le chap. IX traitant également de la seconde pâque (Nombres, IX, 10 et suiv.). Dans les éditions ordinaires du Talmud de Babylone, on remarque, à la fin du chapitre IV, que les chap. I à IV s'appellent « première pâque » (פסח ראשון), d'où il résulte sans plus que les autres chapitres (V-X) doivent porter le titre de « seconde pâque » (פסח שני), non qu'il s'agisse de la pâque du mois suivant, mais parce que le sujet de ces chapitres est différent de celui de la première partie : les chap. I à IV traitent, en effet, des prescriptions sur ce qui est levé et non levé, lesquelles sont toujours applicables, tandis que les chap. V à X s'occupent des sacrifices offerts à Pâque, lesquels ont naturellement disparu avec la destruction du Temple. On ne peut pas considérer cette solution comme heureuse, car d'abord c'est dans le chap. X que se trouve le rituel

1. b. *Berachot*, 51 *a* ; plus brièvement et sans explication de עיטור dans j. *Ber.*, VII, 11 *d*, l. 2. Cf. ma *Talmudische Archäologie*, III, 265 (ce 3e vol. était encore inconnu de M. Strack).

2. ומשגרו לאנשי ביתו במתנה.

3. Levy, III, 637. Cf. Merx, *Die vier kanonischen Evangelien*, II, II, 419 ; G. Beer, *Pascha oder das jüdische Osterfest* (Tubingue, 1911), p. 39 (ce dernier n'a plus pu être utilisé par Strack).

4. Voir les développements des *Tossafot* au début du chap. ערבי פסחים (99 *b*) et des *Tossafot Yom Tob* au début du traité ; la question est traitée au long, mais suivant la méthode du *pilpoul*, dans les *Nouvelles Tossafot*, *ad* X, 1 (dans l'éd. de Wilna, 1908).

de la haggada (סדר הגדה), qui, bien que primitivement rattaché au repas de l'agneau pascal, est encore en pratique aujourd'hui, et ensuite il existe d'autres traités (*Sota*, p. ex.) dont le contenu est varié sans que le titre le dise. Étant ainsi donnée la difficulté que soulève le titre de ce traité, on doit s'étonner qu'on ne se soit pas encore demandé si le traité ne devrait pas s'appeler plus justement פסח au singulier. Non seulement le manuscrit Kaufmann a, dans le titre du traité aussi bien qu'à la fin, le singulier פסח[1], mais il en est de même dans la recension palestinienne de la Mischna telle qu'elle est représentée par l'édition Lowe, ce qu'on sait depuis assez longtemps[2]. Néanmoins je ne crois pas que ce titre au singulier soit authentique, j'y verrais plutôt une modification faite arbitrairement par un copiste pour éviter la difficulté. De la même manière on a cherché à changer l'expression ערבי פסחים en ערב פסחים[3]. Et c'est justement cette désignation pleine, pour ainsi parler, qui fournit à mon avis la clef de l'énigme. Dans le néo-hébreu on aime à rendre les indications de temps par des pluriels. De là l'expression qui vient d'être signalée, ערבי פסחים ; de là celle de המעריב ערבים dans la première bénédiction de la prière du soir[4], et celle de עתותי ערב, pour laquelle les dictionnaires talmudiques fournissent maint exemple tant du Talmud de Palestine que du Talmud de Babylone[5]. Dans la mischna de *Berachot*, I, 2-3, les meilleures sources ont, non pas שחרית et ערבית, leçon des textes ordinaires, mais שַׁחֲרִין ou שחרים, עַרְבִין ou ערבים[6]. Dès lors, on ne verra dans le terme פסחים rien d'autre que la désignation de l'époque dont il est question dans le traité ; c'est une indication de temps, à peu près dans le sens de « temps de la fête de Pâque ». C'est ainsi, par exemple, que גתות tout seul a le sens de שעת הגתות « époque du pressoir[7] ». Le singulier פסח s'est maintenu néanmoins comme nom de la fête[8], tandis qu'on dit au contraire *Souccot* au pluriel, bien que le traité de cette fête s'intitule *Soucca* au singulier[9], à côté de *Pourim*, qui ne s'emploie qu'au pluriel. Ce sont là des minuties qu'on n'avait pas encore étudiées, encore qu'elles recèlent, elles aussi, quelque chose de la vie juive. — On peut arriver par un autre chemin à la véritable interprétation du pluriel

1. Voir ce que j'en ai dit dans la *Monatsschrift*, LI (1907), 62.
2. Taylor, *Sayings*, 2e éd., appendice, p. 64.
3. *Tossafot* et שינויי נוסחאות (dans l'éd. de Wilna), *ad* x, 1 ; de même dans le ms. de Munich. On trouve encore ערבי פסחים dans v, 1.
4. Le contexte montre que l'expression ne se rapporte pas aux soirs en général, mais chaque fois à un soir déterminé.
5. Levy, III, 712. Cf. *Talmudische Archäologie*, II, 418.
6. Point bien établi, avec exemples à l'appui, par Kohut, *Aruch*, VIII, 58.
7. *Talmudische Archäologie*, II, 233 ; cf. *ibid.*, II, 216 : הזיתים. — Du reste les *Tossafot Yom-Tob*, *l. c.*, indiquent déjà que פסחים s'applique au temps de la fête (על שם המועד).
8. P. ex. *Rosch ha-Schana*, II, 2, 3.
9. Le pluriel *Souccot* a été sans doute maintenu par Lévit., XXIII, 42 et s. La Mischna citée dans la note précédente a une terminologie différente de celle de Deut., XVI, 16, par exemple, — verset qui est mentionné dans la liturgie (Tefilla de Moussaf), dont il a influencé par ailleurs la terminologie.

פסחים. On observe, en effet, que les titres de la Mischna affectent une tendance au pluriel : *Schekalim, Eroubim* (ou *Eroubin*), *Maschkim* (alias *Moëd Katan*), *Nedarim*, *Naschim* (communément *Yebamot*), *Guittin, Kiddouschin, Nezikin, Zebahim, Houllin, Arachin, Kinnim, Kélim, Negaïm, Makhschirim, Zabim, Oukcim* ; ou avec la terminaison du féminin pluriel : *Berachot, Teroumot, Maasserot, Taaniyot, Nezirot, Maccot, Schebouot, Edouyot, Abot, Horayot, Menahot, Bekhorot, Keritot, Oholot, Toharot, Mikvaot*[1]. Il y a de ces pluriels qui ne sont pas exigés par le contenu du traité ; ainsi on aurait pu tout aussi bien dire *Schékel* et *Oukaç*. C'est donc qu'il était dans l'esprit de la langue d'employer un pluriel comme *Pesahim*.

L'explication adoptée par M. Strack, à savoir que פסחים signifie simplement « agneaux pascaux » ou « sacrifices pascaux », soulève bien des scrupules. On pourrait, à la vérité, citer un exemple analogue, celui de זבחים, d'autant plus que les deux expressions voisinent dans notre traité même[2], mais toute référence manquerait à חמץ et à מצה qui ne peuvent être compris dans פסחים. Le grec πάσχα désigne aussi bien la fête de Pâque que l'agneau pascal (Strack, p. 5*) et le plus sûr est de trouver aussi les deux notions dans le texte rabbinique פסחים. — Sur cette forme πάσχα M. Strack ne s'explique pas[3], et pourtant elle est difficile, car en araméen on prononce פיסחא, avec la voyelle *i* ; comp. le syriaque פֶּצחא, avec *e*[4]. La forme primitive doit avoir été φασέχ ou φασέκ[5], en partant de la forme pausale פָּסח (comme Abel pour הֶבֶל, Japhet pour יֶפֶת)[6] ; puis on a donné au mot une terminaison grecque. L'interprétation qui raproche πάσχα de πάθος est propre au christianisme et n'a pu déterminer la forme du mot.

Sur les fours de Pâque, pour lesquels l'auteur cite avec raison T. *Sanh.*, II, 12, voir aussi la baraïta de b. *Sanh.*, 11 *a* (תנורי פסחים). A propos de II, 7, M. Strack parle de l'élevage des poules en Palestine et cite mes études sur la question[7], en remarquant que ce texte y est omis. On peut supporter le reproche d'un cœur léger ; on vient de voir que, chez Strack aussi, le passage parallèle manque parfois. Dans le domaine talmudique on ne peut pas viser à être complet. En ce qui concerne, p. ex., l'élevage des poules, il aurait fallu renvoyer avec plus de raison à la baraïta de *Baba Meçia*, 28 *b*.

M. Strack (p. 34, n. 27) en prend un peu à son aise avec la question toujours controversée du sens de אפיקומן (x, 8) et, chose singulière, la

1. Sur quelques-unes de ces formes voir *Monatsschrift*, LI, 61 et s.

2. x, 5 : ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים (texte qui est entré dans la Haggada) ; dans l'édition Lowe : מן הפסחים ומן זבחי [ה]שלמים.

3. Il aurait fallu renvoyer au moins à Dalman, *Grammatik des jüd.-pal. Aramäisch*, 1e édition, p. 107, n. 1 ; cf. p. 126, n. 5.

4. Payne Smith, *Thesaur. Syr.*, f° 3209, Brockelmann, *Lexicon Syr.*, p. 282. On disait aussi פסחא, v. Schulthess, *Lexicon Syropalæst.*, p. 160.

5. V. Field, Hexaples sur Exode, XII, 11.

6. La forme pausale se rencontre même une fois au milieu de la phrase (Nombres, IX, 2).

7. *Revue*, LIII, 28 et s. ; *Talmud. Arch.*, I, 109, 124 et s. ; II, 137 et s.

signification de « dessert » (*mensae secundae*), qu'il déclare fausse dans cette note, est acceptée par lui dans le texte, là où il décrit la fête de Pâque à l'époque moderne (p. 40). Contrairement à l'exactitude qui est ordinaire à ses travaux, il ne signale même pas suffisamment les variantes du texte ; il imprime dans le corps de la mischna אֲפִּיקוֹמוֹן (sans variante dans les consonnes) et dans le glossaire אֲפִּיקוֹמוֹן, ce qui est en soi une inconséquence. Mais il n'indique pas les variantes אפיקמין (éd. Lowe), אפקומן (*Arouch*), אפיקומין (Yerouschalmi) et d'autres encore[1] ; la dernière orthographe seule justifie la transcription donnée par M. Strack : ἐπικώμιον, ou plutôt inventée par lui, car un tel mot grec est inconnu. En réalité, il faut lire ἐπίκωμον et traduire, comme je continue à le faire, par « dessert[2] », car cette signification est seule conforme tant au sens du mot qu'au contexte de la mischna.

Dans la traduction on constate, et nous en faisons la remarque avec plaisir, un progrès fort sensible sur de précédents travaux de l'auteur. Il est vrai qu'elle s'ajuste trop au texte hébreu, mais elle est partout intelligible avec de la bonne volonté ; l'intelligence en est d'ailleurs facilitée par des références bien choisies et des notes d'une grande clarté. Nous n'avons à relever que quelques détails. Dans I, 3, בצנעה est traduit « *in Verwahrung* », il vaudrait mieux : « (mettre) de côté ». — Dans III, 1, הרי זה עובר בפסח ne signifie pas « *wird am Passa beseitigt* », mais « on transgresse sur ce point le commandement de la pâque » ; — *ibid.*, הרי אלו באזהרה est traduit inexactement par « diese sind im Verbote (*mitinbegriffen*) », il faut : « sont soumis à la défense » ; cf. III, 3, où la traduction est bonne. — Dans IV, 7, מוליכין ne signifie pas « *holen* », mais « mener ». — IV, 9, note 34. Il ne s'agit pas de ne pas prendre le bâton à la main le samedi, mais de différencier le travail en ce jour de celui de la semaine. — Dans V, 10, le mot « *Raum* » (de même dans le glossaire) exprime insuffisamment la notion de חֵל. Les mots חל וחומה (Lament., II, 8) sont rendus dans le Talmud (*Pesahim*, 86 *a*)[3] par שורא ובר שורא, c'est-à-dire la grande muraille (extérieure) et la petite (intérieure) ; en syriaque aussi le mur intérieur s'appelle בר שורא. Ce point est bien expliqué par David Kimhi, sur Isaïe, XXVI, 1, qui fait venir חל de חלל (comme צל de צלל) et lui donne le sens de tranchée amoncelée : il cite même du Targoum une traduction que nous n'avons pas (גיא חילתא). La montagne du Temple, à Jérusalem, était certainement entourée d'une grande muraille qui en soutenait les déclivités ; ce mur était longé par un fossé — que je me figure à l'intérieur du mur — lequel était consolidé lui-même par un mur. Le mot חֵל doit donc être traduit par « muraille extérieure ».

Le texte de la Mischna est partout vocalisé, et l'auteur paraît suivre ici les manuscrits ponctués de Parme et de Budapest (ci-devant Kaufmann).

1. *Lehnwörter*, II, 107. Dans l'Index analytique (p. 48), M. Str. a même écrit *Apikomen*, peut-être d'après la prononciation vulgaire.
2. *Talmud. Arch.*, III, 38.
3. Levy, *Targ. Wb.*, II, 464.

Je ne sais si la vocalisation יְרוּשָׁלַיִם (VII, 3 et VIII, 3) est due à ces textes, mais elle n'est pas correcte, car cette forme araméenne est déplacée dans le texte néo-hébreu ; il faut plutôt ponctuer, d'après le *Keri perpetuum* de la Bible, יְרוּשָׁלַיִם. — Je ne peux pas approuver non plus עִפֵּר הַצּוֹפִים dans III, 8 ; de bons textes ont le verbe au *qal* et c'est la forme de l'hébreu biblique (Gen., XXXI, 52). — Dans VII, 2, ponctuer רְטַבֵּר (de רוטבר) au lieu de רְטַבֵּר, comme חֲמָרִי (de חומר) dans IV, 1.

Dans le glossaire, je suis frappé par l'équation אמורים = μηρία, qui est depuis longtemps abandonnée. Je doute qu'on trouve אפיטרוק ; le singulier est אפיטרפוס[1], au pluriel seulement אפיטרופין, avec chute de la terminaison grecque. Au lieu de מֵחַם il faudrait ponctuer מֵיחַם (participe *hif'il* de חמם), qui a formé un substantif indépendant ; פרפרת ne signifie pas « *Zukost* », mais « hors-d'œuvre » ; שׁוּלָל seul n'existe pas au singulier dans ce sens, on dit שִׁבֹּלֶת שׁוּעָל.

Ces légères critiques ne diminuent en rien le mérite de l'auteur ; ce ne sont que des matériaux pour une seconde édition, sur laquelle un ouvrage de M. Strack peut toujours compter. C'est dans ce but que je me suis permis d'allonger ce compte rendu un peu au delà de ce qu'il aurait dû être avec l'espoir que l'auteur ne fera qu'étendre et approfondir ses contributions si utiles à l'étude de la littérature rabbinique.

Vienne, octobre 1911. SAMUEL KRAUSS.

---

## ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LXII, p. 122. — Ginzberg, *Geonica*, I, 13, signale encore le passage suivant du ms. de Damas, cité par Neubauer, *Med. Jew. Chron.*, I, 189 (non 198) : ונפטר אדננו שמואל הכהן בן אדננו חפני בחדש אב שנת שכ"ד ,ונפטר בנו אדוננו שמואל הכהן גאון ליל חמישי חדש כסלו שנת שמ"ה, et il suppose qu'il faut peut-être lire ...ונפטר בנו... ישראל ; mais la date de 1345 Sél. (= 1034) est celle de la mort de Samuel b. Hofni. Il est donc certain qu'il faut effacer au début les mots שמואל הכהן בן אדננו (voir Neubauer, *ad loc.*) et nous obtenons ainsi l'année de la mort de Hofni, 1324 Sél. (= 1013). — D'autre part, M. Israelsohn de Kiew, me fait remarquer que Zunz, *Ritus*, 16, place notre Israël dans l'Afrique septentrionale.

*Ibid.*, p. 123. — Au sujet du lieu d'impression du commentaire d'Ephraïm b. Simson, M. Marx me signale ces mots de Juda Jacob Néhama, qui dit dans une lettre à Luzzatto (מכתבי דודים מיין, Salonique ; 1893, p. 13) : שבט אפרים פירוש ורמזים וגימטראות על התורה מר' אפרים (שהג"ד ה"ג אות א' סי' ה') וכבר התחילו להדפיסו בבאן. Ce serait donc une impression de Salonique. — *S. Poznanski.*

1. V. *Lehnwörter*, II, 104.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

# TABLE DES MATIÈRES

## REVUE

### ARTICLES DE FOND.



### NOTES ET MÉLANGES.

## BIBLIOGRAPHIE.



---

## ACTES ET CONFÉRENCES



VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

